المنظمة العربية للترجمة

أمبرتو إيكو

السيميائية وفلسفة اللغة

ترجمة:

د. أحمد الصمعي

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

أمبرتو إيكو

السيميائية وفلسفة اللغة

ترجمة:

د. أحمد الصمعي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
إيكو، أمبرتو
السيميائية وفلسفة اللغة/ أمبرتو إيكو؛ ترجمة أحمد الصمعي.
510 ص. ـ (لسانيات ومعاجم)
بيليوغرافية ص: 477-491.
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-0-0480-3
1. السيميائية. 2. اللغة واللغات - فلسفة.
أ. العنوان. ب. الصمعي، أحمد (مترجم). ج. السلسلة.
401.41

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»



المنظمة العربية للترجمة

بناية شاتيلا، شارع ليون، ص. ب: 5996-113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot. org. lb - http://www. aot. org. lb

The translation of this work has been funded by SEPS
Segretariato Europeo per le Pubblicazioni Scientifiche

SEPS

Via Val d'Aposa 7 - 40123 Bologna - Italy
Tel.: +39 051 271992 - Fax: +39 051 265983
seps@alma.unibo.it - www.seps.it

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
تلفون: 869164 ـ 801582 ـ 801587
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 865548 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الثاني (نوفمبر) 2005

المحتويـــات

نبذة عن المؤلف

أمبرتو إيكو

ولد سنة 1932 بأليسّاندريا (Alessandria) بالقرب من ميلانو. تحصّل على الأستاذية في الفلسفة سنة 1954 بجامعة تورينو بأطروحة حول الجمالية عند توما الأكويني، تمّ نشرها سنة 1956 بعنوان **المسألة الجمالية عند القديس توما الأكويني**. اشتغل في البرامج الثقافية للإذاعة والتلفزة الإيطالية (RAI)، وبعد ذلك لدى الناشر بومبياني (Bompiani). كان من بين مؤسّسي العديد من الدوريّات (Marcatré, Quindici) وشارك بصفة فعّالة ضمن جماعة 63 (Gruppo 63). عرف بمقالاته في الصحف الإيطالية وبالخصوص في جريدتي *L'Espresso* و *La Repubblica* والتي تمّ نشرها بعد ذلك مجمّعة في كتاب *Sette anni di desiderio* (1983). وهو حالياً أستاذ في السيميائية بجامعة بولونيا ويدير الدورية العالمية المتخصّصة في السيميائية *VS*.

وقد اهتمّ إيكو في دراساته وأبحاثه بالجمالية في القرون الوسطى وبالفنّ الطلائعي وبمظاهر الثقافة الموجّهة للجماهير، كما انكبّ على صياغة نظريّة متماسكة في السيميائية.

من بين أعماله: *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee* (1962); *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa* (1964);

Le Poetiche di Joyce (1966); *La Struttura assente* (1968); *Trattato di semiotica generale* (1975); *Il Superuomo di massa. Studi sul romanzo popolare* (1977); *Lector in fabula. La Cooperazione interpretativa nei testi narrativi* (1979); *Come si fa una tesi di laurea* (1980); *Segno* (1980); *Semiotica e filosofia del linguaggio* (1984); *I Limiti dell'interpretazione* (1990); *La ricerca della lingua perfetta* (1993); *Sei passeggiate nei boschi narrativi* (1994); *Sulla letteratura* (2002); *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione* (2003).

وقد أثّر إيكو في كتابة الرواية المعاصرة من خلال رواياته الخمس: *Il Nome della rosa* (1980); *Il Pendolo di Foucault* (1988); *L'Isola del giorno prima* (1994); *Baudolino* (2000); *La Misteriosa fiamma della regina Loana* (2004).

مقدّمة المترجم(*)

سيميائيّة إيكو بين الخطاب النظري والرواية

تأتي ترجمة هذا المؤلف في السيميائية لأمبرتو إيكو بعد بضع سنوات من ترجمة روايتين له هما: **اسم الوردة**[1] و**جزيرة اليوم السابق**[2]. ولقد تردّدت كثيراً قبل الإقدام على هذا العمل الجديد لمعرفتي بالتجربة أنّ ترجمة إيكو مغامرة محفوفة بالمخاطر ولأنّ هذا الكتاب، خلافاً للكتابين اللذين سبقاه، يمثّل عملاً نظرياً على غاية من التعمّق ومن الدقّة يتطلّبان من المترجم أن لا يكون متمكّناً من اللغتين الإيطالية والعربية فحسب بل أن يكون متضلّعاً في لغة اللسانيات والسيميائية وفلسفة اللغة وعارفاً بمختلف القضايا التي يتعرّض لها المؤلف في هذا العمل.

ولا يعني هذا أنّ ترجمة الرواية أيسر من ترجمة دراسة أو

(*) أنجزت الترجمة انطلاقاً من النصّ الإيطالي: Umberto ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio* (Torino, Einaudi, 1997) (المترجم).

(1) أمبرتو إيكو، **اسم الوردة**، ترجمة أحمد الصمعي (تونس: دار التركي للنشر، 1991)، ص 523. انظر أيضاً الطبعة الثانية من الكتاب نفسه الذي نشرته دار أويا في طرابلس، ليبيا عام 1998، ص541 والطبعة الثالثة التي تم نشرها في دار الكتاب الجديدة في طرابلس، ليبيا عام 2003.

(2) أمبرتو إيكو، **جزيرة اليوم السابق**، ترجمة أحمد الصمعي (طرابلس، ليبيا: دار أويا، 2000)، ص 523.

بحث في السيميائية أو في فلسفة اللغة، كما هو الحال هنا، بل هذا يعني أنّ مجال التأويل في ترجمة الرواية أوسع وأنّ الاجتهاد في إيجاد الحلول أيسر وأنّ الحوار الجدليّ مع النصّ الأصلي أثرى ممّا يمكن أن نجده في ترجمة عمل علميّ يتعيّن فيه على المترجم أن يكبح زمام التأويل وأن يحدّ قدر المستطاع من نسبة تلك «الخيانة» التي لا محيد عنها والناتجة من استحالة تطابق اللغات تطابقاً كليّاً.

ما الذي دفعني إذاً إلى الإقدام على هذه المغامرة الجديدة؟ قد يكون دفعني إليها حبّ المغامرة في حدّ ذاتها ورفع التحدّي الذي يلقي به كلّ نصّ - وبالخصوص نصوص إيكو - إلى مترجميها المحتملين. إذ إنّ السؤال يبقى دائماً: هل توجد نصوص غير قابلة للترجمة؟ وما هو مدى غير القابلية هذه؟ إلّا أنّ هذا لا يكفي لتبرير موقفي، وأعتقد أنّني أردت من خلال ترجمة هذا الكتاب الجمع بين شخصيّتين تميّز بهما إيكو على الساحة الإيطالية والعالمية: شخصيّة المفكّر وشخصيّة المبدع. ولربّما كان انطلاقي من قولة صرّح بها إيكو عند ظهور روايته الأولى **اسم الوردة** وهي أنّ «ما يتعذّر تنظيره ينبغي سرده»[3].

لقد جرّني الاهتمام بإيكو، أثناء إنجاز ترجمة روايتيه المذكورتين وترجمة هذا المؤلّف النظري في **السيميائية وفلسفة اللغة**، إلى قراءة أعماله الروائية الأخرى من **بندول فوكو** و**باودولينو**[4] إلى روايته الأخيرة *La Misteriosa fiamma della regina Loana*[5]، وإلى

(3) كان هذا في حوار أجراه ماريو فوسكو مع أمبرتو إيكو.

(4) انظر أيضاً: أمبرتو إيكو، **باودولينو**، ترجمة نجلا حمّود وبسّام حجّار (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003)، ص 607.

(5) Umberto Eco, *La Misteriosa fiamma della regina Loana* (Milano: Bompiani, 2000).

الاطلاع على جلّ كتاباته النظرية والنقدية بدءاً من **العمل المفتوح** و**حدود التأويل** و**البحث عن اللغة الكاملة** و**ستّ رحلات في غاب الحكاية**[6] و**القارىء في الحكاية**[7] وغيرها. وما يتجلّى من هذه القراءات هي صورة شخص فتنته متاهات التأويل واستحوذت عليه فكرة الموسوعة وسحرته الأسرار الكامنة في ضبابيّة القول وفي تعدّد المعاني والمدلولات.

ومنطلق التفكير في الدالّ والمدلول والقاموس والموسوعة والاستعارة والرمز والسنن ـ التي تمثّل محاور هذا الكتاب ـ هو العلامة. ذلك أنّ الانسان يقرأ الكون المحيط به من خلال علامات ويعبّر عنه من خلال أنظمة مختلفة من العلامات سواء كانت لغة أو رسماً أو رموزاً. وعلى قول ألانو ديلّي إيزولي في رواية **اسم الوردة** فإنّ «كلّ كائنات الدنيا، هي لنا كتاب ورسم، يتجلّى في مرآة»[8]. إنّنا نعيش وسط أنظمة من العلامات نحقّق من خلالها عمليّات التواصل وننجز بصفة ناجعة أعمالنا اليوميّة حتّى أبسطها. ولربّما كان الإنسان البدائي يستعمل أقلّ عدد من العلامات للتواصل ويعتمد على العلامات الطبيعية لفهم الكون المحيط به، أمّا اليوم فقد تطوّر عالم العلامة وتعقّد حتّى صرنا سجناء الكون العلامي بل صرنا من دون أن ندري علامة وسط علامات أخرى.

والتعريف المعتاد استعماله لتحديد العلامة هو أنّها «شيء يقوم مقام شيء آخر» (*aliquid stat pro aliquo*)، وهو تعريف يبدو ضيّقاً وقد يفضي بنا إلى فهم العلامة على أنها علاقة معادلة صرف أو أنّها قطعة بديلة لا تملك غير مدلول الشيء الذي تشير إليه.

---

(6) Umberto Eco, *Sei passeggiate nei boschi narrativi* (Milano: Bompiani 1994), p. 180.

(7) أمبرتو إيكو، **القارئ في الحكاية**، ترجمة أنطوان أبو زيد (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 228.

(8) إيكو، **اسم الوردة**، ط 2، ص 42.

ويهدم إيكو هذه الفكرة مبيّناً أنّه حتّى تلك العلامات التي تبدو في الظاهر أحاديّة المعنى أو فقيرة المعنى بالنسبة إلى بعض الأشخاص تصبح ثريّة بالمعاني وقابلة لشتّى التأويلات بالنسبة إلى شخص آخر يملك دراية موسوعية مختلفة أو أكثر اتساعاً. وعلاوة على الأمثلة العديدة التي تأتي في صفحات هذا الكتاب بإمكاننا أن نعاين كيف يوظّف إيكو هذا المفهوم الثريّ للعلامة في بداية روايته **اسم الوردة**.

تبدأ رواية **اسم الوردة** بتمرين سيميائيّ طريف حيث يؤوّل غوليالمو دا باسكارفيل[9] علامات مختلفة للاستدلال منها على حادثة لم يكن حاضراً فيها وهي فرار جواد رئيس الديّر «برونيلّو». ويتّضح من خلال شرح الإستراتيجية التيّ اتّبعها أنّ العلامات تكون محمّلة بمعانٍ إذا ما كانت موجودة مسبقاً في تجربة الشخص أو إذا ما كان لها مقام يوافقها في الدراية الموسوعية للشخص، وأنّ علامة مّا قد تكون عديمة المعنى أو فقيرة إذا ما اعتبرت بمفردها، أي منعزلة عن شبكة العلامات المحيطة بها أو عن مقام تلعب فيه دوراً من الأدوار. فإذا ما تمّ ربط العلامة في علاقة مع علامات أخرى، قد تنتمي إلى أنظمة سيميائية مختلفة، فها إنّها تصبح ثريّة بالمعاني وقابلة إلى أن تؤوّل. فبينما لم يتفطّن أدسو دا مالك (بطل الرواية والراهب الشاب الذي يصحب غوليالمو دا باسكارفيل في رحلته) إلى وجود علامات وآثار (الوبر الأسود والآثار على الثلج والغصن المكسّر...) انتبه غوليالمو لوجود هذه العلامات ووضعها بحكم تجربته في علاقاتها المتبادلة ليستدلّ منها على مرور جواد وعلى خاصيّات ذلك الجواد من لون وقامة ورشاقة، ثمّ تكهّن بمالكه (وهو رئيس الدير) وباسمه وبالوجهة التي اتّخذها من خلال علامات أخرى تتماشى مع العلامات الأولى.

(9) المصدر نفسه، ص 40-42.

وهذا هو فعلاً تمشّي من يقوم بتحقيق في جريمة أو في واقعة، إذ يقيم علاقات بين علامات مختلفة، غالباً ما لا ينتبه إليها غيره، ويستنتج منها سلوك المجرم وأطوار الواقعة. وقد تفضي العلامة المنعزلة إلى العديد من الاستنتاجات إلّا أن فضاء تأويلها يضيق دائماً أكثر إذا ما أضيفت إليها علامات أخرى تقيم معها تعالقاً متماسكاً. فالمحقّق في الجريمة أو في الواقعة، سواء كان غوليالمو أو شارلوك هولمز، ينطلق من فرضيّة اعتماداً على العلامات التي اكتشفها ثمّ يتأكّد من صحّة تخمينه عند معاينة الأمر الواقع. يقول غوليالمو لأدسو: «كنت مستعدّاً لتقبّل كلّ أجناس الخيول، لا لاتّساع إدراكي ولكن لضعف حدسي. ولم أشف غليلي من المعرفة إلّا عندما رأيت ذلك الجواد بالذات يقوده الرهبان من لجامه. عندها فقط تحقّقت من أنّ تخميني الأوّل قادني قريباً من الحقيقة. وهكذا كانت الأفكار التي خطرت لي في البداية لتصوّر جواداً لم أره من قبل، كانت دلالات بحتة، كما كانت الآثار فوق الثلج دلالات لمفهوم جواد: فنحن نستعمل الدلالات، ودلالات الدلالات فقط عندما تنقصنا الأشياء»[10].

ونجد في هذا الكتاب في السيميائية مثالاً آخر شبيهاً بالأوّل استمدّه إيكو من نصّ لكونن دويل، إذ يشرح هولمز لمساعده واتسون كيف توصّل إلى معرفة أنّ واتسون ذهب إلى مكتب البريد لإرسال برقية وذلك من دون أن يكون قد أعلمه أحد بذلك. وجلّ الآداب القديمة والحديثة تعجّ بمثل هذه النوادر التي نجدها في الروايات ذات الصبغة البوليسيّة. والقارئ العربيّ يعرف من دون شكّ كيف أنّ البدو كانوا بارعين في قراءة العلامات والآثار للاستدلال منها على مرور القوافل والأشخاص والحيوانات. وكلّما اتّسعت تجربة المحقّق في قراءة العلامات

(10) المصدر نفسه، ص 48.

وكلّما اتسعت درايته الموسوعية ازداد ثراء عالمه بعلامات محمّلة بمعانٍ. ولا يعني هذا أن العلامات خاصّة بعوالم المحقّقين في الجرائم ومؤلفي الروايات البوليسيّة ذلك أنّ الإنسان يدرك العالم المحيط به من خلال العلامات، بل إنّ حياته اليوميّة منظمّة بواسطة العلامات. ويبيّن إيكو هذا الأمر في مستهلّ كتابه **العلامة**[11]، حيث يقطّع مسترسل الواقع الذي يعيشه «سيغما» إلى حلقات متواصلة من علامات مختلفة تتركّب لتكوّن «قصّة» أو «تواصلاً». وهذا المثال الذي يضربه إيكو من خلال شخصيّته «سيغما» (والاسم لا محالة معبّر) يبيّن كيف أنّ الإنسان يعيش أكثر من أيّ وقت مضى وسط شبكة معقّدة من العلامات بفعل تطوّر نسق الحياة خاصّة في المدن حيث يتّبع المرء بصفة متواصلة سلسلة من العلامات والإشارات عند القيام بأبسط الحاجيات. وحتىّ الإنسان الذي يعيش وسط الطبيعة، بعيداً عن جميع مظاهر التمّدن، يطالع واقعه من خلال العلامات التي توفرّها الطبيعة، فيتعرّف على الفصول وعلى ساعات النهار وعلى الحيوانات التي تعيش في محيطه من خلال علامات مختلفة عوّدته التجربة على تأويلها لتنظيم حياته اليوميّة.

فالإنسان يرى نفسه والعالم المحيط به من خلال علامات ولكنّه يعبّر عنهما أيضاً من خلال علامات أخرى يستنبطها لتحقيق عمليّة التواصل، أي إنّنا بقول إيكو «لا نتعرّف على أنفسنا إلّا باعتبارنا سيميائيّة في حركة وأنظمة من مدلولات وعمليّات تواصل. والخارطة السيميائية وحدها هي التي تقول لنا من نكون وكيف (أو فيمَ) نفكّر»[12].

---

(11) انظر في هذا الشأن: Umberto Eco, *Segno* (Milano: Oscar Mondadori ed., 1980), p. 174.

(12) Umberto Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio* (Milano: Bompiani [n.d.]), vol. 1, p. 54.

ومن بين الأنظمة السيميائيّة المختلفة يتميّز النظام اللغويّ باعتباره قادراً على وصف الأنظمة السيميائية الأخرى ولأنّه النظام الذي يوفّر حصاداً أوفر وأثرى على مستوى توليد الدلالة وإمكانيات التأويل. وبالفعل فنحن نترجم ما نحسّ به وما تدركه حواسّنا إلى كلمات، سواء كانت إصداراً لأصوات أو رسوماً لحروف، لتبليغها إلى الغير. إلّا أنّ نجاح التواصل يتطلّب أن يستعمل طرفا عمليّة التواصل، أي المرسل والمتلقّي، نفس السنن وأن تقحم العلامة اللغوية في نظام دلالة (من وجهة نظر علم الدلالة) أو أن تتركّب مع علامات أخرى (من وجهة نظر نحوية) أو أن توظّف في سياق أو مقام (من وجهة نظر تداولية). وقد حاول الإنسان منذ القدم التحكم في آلية توليد المعنى بدءاً من تقييد علاقة العلامة بمدلولها وبموضوعها داخل المثلث المعروف (العلامة/ الموضوع/ المدلول) والذي استعاده العديد من الباحثين في اللسانيات وفي فلسفة اللغة من سوسور إلى بيرس إلى موريس... مع اختلاف في طريقة تسمية الأطراف الثلاثة للمثلث[13]. إلّا أنّ هذا المثلّث لا يصلح إلّا باعتباره منطلقاً لحفر أعمق في مفهوم الدلالة وفي طبيعة العلاقة بين العلامة ومدلولها. وبالفعل فإن عبارة /قطّ/ تشير إلى «القطّ» (السنوري الداجن) لدى من تتوفّر في تجربته الحياتية معرفة بهذا الحيوان وفي هذه الحالة تتكوّن لديه «صورة ذهنية»، بينما لدى متلقّ لا يعرف الحيوان فإنّ اللفظ يبقى عديم المعنى، وينبغي شرحه بعبارات قاموس (أي وصف للحيوان) أو برسم للحيوان أو بمحاكاة للحيوان... وخلافاً للعلامات الطبيعية فإن العلامة اللغوية قد تشير إلى شيء غير موجود في الطبيعة ولكنه موجود في ثقافة المرسل والمتلقّي، من ذلك أنّ عبارة «عروس البحر» أو sirena لا ترتبط بمرجع طبيعي

(13) انظر في هذا الشأن: Eco, *Segno*, p. 26.

بل بمرجع ثقافي أو أسطوريّ، وتصبح من دون مرجع لدى متلق غريب عن تلك الثقافة أو جاهل بعالم الأساطير. كما أن قول /زيد/ لا يعني شيئاً لأنه لا يتركّب في نظام من العلامات (سواء كانت علامات لغوية أخرى أو رسماً أو حركة) وبهذا فهو «قول غير تامّ»، ولكي يصبح «قولاً تامّاً» يجب أن يوضع في علاقة مع علامات أخرى أو أن يقحم في تركيب (نحو) من قبيل «هذا زيد قادم».

واللغة اللفظية نظام من العلامات المصنوعة والاعتباطية خلافاً للعلامات الطبيعية، كالسحابة التي تنذر بالمطر أو الدخان الذي يشير إلى وجود النار، وهي موجودة في تجربة البشر عامّة ولا تحتاج إلى ترجمة، بينما لكي ينجح التواصل في النظام اللغويّ ينبغي أن يوجد سنن يجمع المرسل بالمتلقّي وإلّا انعدم التواصل. وقد يحدث حتّى في اللّغة نفسها أو في لغات متشابهة أن لا تتمّ عمليّة التواصل بنجاح إمّا لأنّ مستعمل تلك اللّغة لم يحترم قواعدها أو استعمل لغات مختلفة في الوقت نفسه مبتكراً في الآن نفسه لغة خاصّة به. ويدرج إيكو في رواية **اسم الوردة** لغة غريبة على لسان سلفاتوري تركت أدسو محتاراً بخصوص معناها.

ففي اليوم الأول يقف أدسو مذهولاً أمام بوابة الكنيسة يتأمّل في نقوشها وهو غير واثق إن كان يجد نفسه أمام بوابة مكان مقدّس أم أمام باب الجحيم تحرسه عفاريته ووحوشه، عندما تفطّن إلى وجود مخلوق شبيه بالبشر ومشوّه مثل تلك الرسوم على البوابة ويتكلّم لغة ليست لغة الآدميّين (أو هكذا بدت لأدسو):
«*Penitenziagite! Vide quando draco venturus est a rodegarla l'anima tua! La mortz est super nos! Prega che vene lo papa santo a liberar nos a malo de todas le peccata!*» [ما معناه: توبوا واعملوا! انظر عندما يأتي التنّين ليختطف روحك! الموت

يترصّدنا! ادع أن يأتي البابا القدّيس ليخلّصنا من كل الخطايا!][(14)]. ويواصل سلفاتوري خطابه بينما كان أدسو يحاول جاهداً التعرّف على هذه اللّغة الغريبة: «لن أستطيع القول الآن كما لم أفهم وقتئذ أبداً، أيّة لغة كان يتكلّم. لم تكن اللّاتينيّة، التي يتكلّم بها رجال العلم في الدير، ولا لهجة تلك البقاع، ولا أية لغة أخرى كنت قد سمعتها من قبل (. . .) بل لا يمكنني حتّى أن أسمّيها لغة تلك التي كان يتكلّمها سلفاتوري، لأن في كلّ اللغات البشريّة قواعد وكلّ مفردة تعني «حسب هوانا» (أي اعتباطياً) شيئاً، تبعاً لقانون لا يتغيّر، لأنّ الإنسان لا يمكنه أن يسمّي الكلب أحياناً كلباً وأحياناً قطّاً، كما لا يمكنه أن ينطق بأصوات لم تعطها المجموعة معنى محدوداً..»[(15)].

وتمثّل هذه الاعتبارات والأفكار التي تجول بخاطر أدسو بطل الرواية درساً موجزاً في فلسفة اللّغة نستنتج منه بسهولة أنّه لكي تنجح عمليّة التواصل يتعيّن أن يوجد سنن يستعمله المرسل والمتلقّي وأن توجد أيضاً مواضعة بخصوص طريقة استعمال ذلك السنن وبخصوص المدلولات التي تسند إلى عناصر ذلك السنن. فسلفاتوري إنسان، تماماً مثل أدسو، وإن بدا لأدسو أنه «شبيه بتلك المخلوقات المهجنة الكثيفة الشعر ذات الحوافر»[(16)] التي شاهدها منقوشة تحت بوابة الكنيسة، وهو يستعمل نفس السنن لمخاطبة الراهب الشاب أي النظام اللغوي، إلّا أنّه يخلّ بشروط المواضعة (كأن يستعمل لغة معيّنة لا مزيجاً من لغات). ومع ذلك فإنّ أدسو يتكهّن بمراده وإن جاء في لغة «غريبة». وهنا تلعب

---

(14) أوفّر هنا ترجمة للمعنى بينما في النصّ العربي لرواية **اسم الوردة** حافظت على طابع المزج بين اللغات بالحفاظ على بعض التعابير اللاتينية أو البروفانسية التي جاءت في خطاب سلفاتوري. انظر: إيكو، **اسم الوردة**، ص 66.

(15) المصدر نفسه، ص 67.

(16) المصدر نفسه.

عمليّة التأويل دورها في وضع الخطاب في مقامه وفي كيفيّة التعامل مع أقوال سلفاتوري، إذ فهم أدسو أنّ سلفاتوري استعمل لغات سمعها في فترات زمنية مختلفة وفي مناطق جغرافية مختلفة وفي مقامات وسياقات مختلفة. أي إنّ تجربته الحياتيّة باعتباره متشرّداً وصعلوكاً جعلته ينحت لنفسه لغة خصوصّية تستعمل شتاتاً من لغات أخرى، تماماً مثل تلك «اللغات الحرّة» التي تنشأ في أقطار تحتكّ فيها ملل ولغات مختلفة.

إلّا أنّ جهد أدسو لتأويل خطاب سلفاتوري يتوقّف عند الحدود التي ترسمها موسوعته المتكوّنة من جملة معارفه ومن تجربته الحياتيّة التي لا تزال محدودة بالمقارنة مع موسوعة غوليالمو دا باسكارفيل وتجربته الحياتيّة. فبينما لم يفهم أدسو عبارة «*Penitenziagite!*»، كان لهذه العبارة على سمع غوليالمو وقع خطير، إذ أزاحت القناع عن ماضي سلفاتوري باعتباره أحد أتباع دولتشينو الهرطيق، وأقحمت في الرواية شبح الهرطقة ليعقّد دائماً أكثر سرّ الجرائم التي وقع ارتكابها في الدير.

وبهذا فإنّ الإنسان، مثل شخصيات الرواية الذين سبق ذكرهم، يستعمل كلمات كان قد سمعها في مقامات وفي سياقات معيّنة وملأها بمعانٍ بحسب المقام الذي عاشه أو السياق الذي سمعها فيه، ويمكن أن يكون السياق قولاً سمعه أو نصّاً قرأه. وعندما تعوزنا التجربة الشخصية نلجأ إلى كلمات الآخرين في وصف تجربة مماثلة مثلما فعل أدسو لوصف أحاسيس لم يعرفها من قبل مثل الحبّ أو لوصف تجربته الجنسية مع الفتاة. فالكلمات الوحيدة التي تلفّظ بها وهو يعانق الفتاة ويذوب في نشوة الحبّ الجسدي كانت كلمات «نشيد الإنشاد»: «شعرك كقطيع ماعز نازل من جبال قلعاد، وشفتاك كسلكة من القرمز، وخدّك كفلقة رمّانة وعنقك كبرج داود علّق عليه ألف

مجنّ»[17]. فنحن نستعمل الكلمات للتعبير عن الأشياء وعن الأحاسيس ولكننا في الحقيقة لا نرى تلك الأشياء ولا ندرك تلك الأحاسيس إلّا من خلال الكلمات. والشيء الذي لا توجد له في لغتنا كلمة تعبّر عنه فكأنما هو غير موجود وإن وجد في الكون المحيط بنا. كما أنّنا نستعمل كلمات وعبارات سمعناها أو قرأناها في سياق معيّن للتعبير عن شيء جاء في سياق مختلف، مثل استعمال كلمات الكتاب المقدّس في وصف تجربة روحية للتعبير عن أحاسيس متأتية من تجربة جنسية. وكون تلك الكلمات جاءت على شفتي أدسو بصفة عفوية أو لاشعورية فلأنّها تحمل في طياتها مدلولات تربط بين التجربتين.

فما العلاقة إذن بين كلمة ومدلولها؟ وهل يوجد مدلول حرفيّ للكلمات أم أنّ المدلول مرتبط دائماً بالسياق الذي وقع استعمال الكلمة فيه أو بالمقام الذي نطقت فيه؟ وهل توجد إمكانية لضبط هذه السياقات بحيث يمكن دائماً لمستعمل اللغة أن يتعرّف على المدلول ضمن تلك السياقات؟

إنّ أدسو في رواية **اسم الوردة** استعمل كلمات نشيد الإنشاد لأنه عند التعبير عن تجربة جديدة بالنسبة إليه لم يجد في قاموسه الألفاظ المناسبة فأسعفته درايته الموسوعية المتكوّنة من قراءات سابقة بتعابير مكّنته من وصف تلك التجربة. ولو قام شخص آخر غير أدسو بالتجربة نفسها لوجد ألفاظاً أخرى قرأها أو سمعها أو استعملها في مقامات مشابهة. وكما أنّ سلفاتوري اخترع لنفسه لغة متكوّنة من لغات مختلفة استعملها يوماً ما في حياته ومرتبطة بتجربته الحياتية فإنّ أدسو استعمل لغة متكوّنة من نصوص مختلفة قرأها أو سمعها في الأديرة التي عاش فيها ودرس بها.

لا توجد إذن قاعدة تحكم العلاقة بين الكلمة ومدلولها،

---

(17) المصدر نفسه، ص 264.

ويتوقّف المدلول الحرفي المزعوم لقولٍ ما دائماً على السياقات، التي لا يمكن تقعيدها أو تمثيلها دلاليّاً، وتبعاً لذلك فإن اللغة تتضمّن بطريقة ما في قواعدها الدلالية تعليمات موجّهة بصفة تداولية. إلّا أنّه أمام ثراء السياقات وأمام لانهائية المقامات يصبح من غير الممكن الإحاطة بجميع استعمالات كلمة ما ويتعيّن الانتقال من أنموذج القاموس إلى أنموذج الموسوعة. فالدراية الموسوعية للفرد تسجّل جميع ما عاشه في شكل سيناريوهات وأطر وتضيف إليها سناريوهات تناصيّة وقواعد متصلة بالأجناس الأدبية والفنية تجعلني أستحضر سناريوهات من نصوص سابقة قرأتها أو أتكهّن بمسار الأحداث في رواية بوليسية أو في حكاية شعبية أو في شريط سينمائي من نوع الوسترن.

ولم يخف عن أحد أنّ إيكو جعل من رواياته، وأخصّ بالذكر منها **اسم الوردة**، فضاءً تلتقي فيه نصوص مختلفة لتكوّن نصّاً جديداً، بل إنّ النصّ القديم المتأتّي من دراية إيكو الموسوعية يعيش بحياة جديدة ويتجلّى تحت ضوء جديد وتبعاً لذلك يكتسب وظيفة دلاليّة جديدة. وقد كانت هذه الهندسة التناصيّة البارعة أولى أسباب نجاح الرواية لدى القرّاء إذ وجدوا فيها صدى لقراءاتهم جعلتهم يشعرون بأنفسهم مشاركين لإيكو في درايته الموسوعية أو حفّزتهم للقيام برحلة في غاب السرديّة مقتفين أثر المؤلف من خلال مختلف العلامات والتلميحات والإشارات التي نثرها هنا وهناك كما هو الحال في لعبة البحث عن الكنز أو عن المخطوط النادر. ومن ناحية أخرى فإنّ هذه اللعبة التناصيّة وفّرت للكتاب طابعاً معرفيّاً بين علميّ وفلسفي جعلت منه رياضة شاقّة ولكن محمّلة بالمتعة. وقد كان لهذه الوصفة الأدبية الجديدة التي تستعمل مكوّنات ليست بالجديدة مثل سلسلة الجرائم والبحث عن المجرم والرسائل المشفّرة والرموز والجمعيات السريّة إلخ.. نجاح كبير جعل الكثيرين ينسجون على

منوال إيكو، وآخرهم دان براون في كتابه *Da Vinci code*[18]. ففي هذه اللعبة التناصّية تختلط النصوص التاريخية بالنصوص الخيالية، والمراجع الصحيحة بالمراجع المزيفة وعلى القارئ، إن أراد مواصلة اللعبة، أن يقوم بدوره بالتحرّي لكشف الفخّ الذي نصبه المؤلف في طريقه.

إلّا أنّه لكي تنجح العمليّة ينبغي أن يكون الوهم تامّاً وأن يكون الزائف مشابهاً للحقيقي، وهنا يقع استعمال السيناريو الحقيقي لخلق سناريو مماثل ولكنه خيالي. ولن يتمكّن من فهم السيناريو الثاني إلّا من كانت له دراية بالسيناريو الأول. كما أنّ التفطّن للتناصّ لا يمكن إلّا لمن كانت له دراية بالنصّ الموظّف من قبل المؤلّف. فسيناريو الكتاب المسمّم موجود في إحدى حكايات **ألف ليلة وليلة**[19] والحيلة التي استعملها يورج لمنع الرهبان من الاطلاع على كتاب يعتبره خطيراً هو تسميم الطرف الأعلى للصفحات بحيث يتسمّم القارىء شيئاً فشيئاً بمقدار ما يبلّل بشفتيه من صفحات. وكنت قد أشرت في مقدّمتي لترجمة **اسم الوردة**[20] إلى هذا الشبه الكبير بين الحيلتين: حيلة الطبيب الذي يهدي إلى الملك الناكر للمعروف كتاباً كان قد سمّم صفحاته وحيلة يورج الذي سمّم أطراف الكتاب لمعاقبة من تسوّل له نفسه بتوريق صفحات الكتاب الممنوع عقاباً مثالياً ومتناسباً، إذ إنّ الكتاب بحسب يورج يسمّم بأفكاره روح الرهبان الطاهرة ولذا فلا

---

(18) Dan Brown, *Da Vinci code* (Paris: J. C. Lattès, 2005), p. 574.

(19) «... ولما جاءه الحكيم بالكتاب فتحه الملك «فوجده ملصوقاً فحطّ إصبعه في فمه وبلّه بريقه وفتح أوّل ورقة والثانية والثالثة والورق لا ينفتح إلّا بجهد ففتح الملك ستّ ورقات ونظر فيها فلم يجد كتابة فقال الملك أيها الحكيم ما فيه شيء مكتوب فقال الحكيم قلّب زيادة على ذلك فقلّب فيه زيادة فلم يكن إلّا قليلاً من الزمان حتى سرى فيه السمّ لوقته وساعته»». انظر: **ألف ليلة وليلة** (بيروت: دار العودة، 1988)، ج 1، ص 20-23.

(20) إيكو، **اسم الوردة**، ص 5-12.

يمكن أن يكون العقاب لمن يحيد عن الطريق المستقيم إلّا بتسميم نفسه بقدر النهم الذي يلتهم به تلك الصفحات الخطرة. ومن غريب الأمر أن إيكو لا يشير ولو من بعيد إلى هذه الحيلة الرّائعة الموجودة في **ألف ليلة وليلة** بالرغم من توظيفها في الرواية وذكر أن الفكرة جاءته عندما عثر في منزله على كتب قديمة جعلت الرطوبة ورقاتها لزجة وملتصقة فكان عليه أن يبلّل إصبعيه لتوريقها مبتلعاً قدراً من ذلك الغبار الملتصق بها. كما أنّني أشكّ في كون إيكو يجهل نصوص **ألف ليلة وليلة**[21] وقد يكون قرأها في وقت مضى وبقيت راسبة في ذاكرته إلى أن صادفتها التجربة الذاتية التي تحدّث عنها فنشأت فكرة الكتاب المسموم وكأنّها ولدت من جديد.

ويجرّنا هذا الحديث إلى قول إنّنا حصيلة جميع التجارب الحياتيّة التي عشناها وحصيلة جميع النصوص التي قرأناها، وإنّنا عندما ننتج أقوالاً لا نفعل غير إعادة أقوال وتركيبات سمعناها من قبل وعندما نكتب نصوصاً لا نفعل غير إعادة تركيب نصوص وإعادة ترتيب كلمات في لعبة غير نهائية تولّد دائماً معاني جديدة. فالكتب تتحدّث دائماً عن كتب أخرى تتحدّث عن كتب أخرى إلى ما لا نهاية له. وتوجد نصوص لا تزال تولّد معاني جديدة ولا تزال تتمرّس عليها عمليّات التأويل في جدليّة متواصلة وكأنّ الكلمات الظاهرة ليست إلّا قناعاً يخفي سرّاً باطنيّاً لا ينكشف إلّا لمن امتلك القدرة على حلّ شفرته، وقد لا يمكن هذا إلّا للربّ وحده[22].

وفي هذا ما يحيّر العديد من فلاسفة اللغة الذين يتساءلون عن سرّ توليد الدلالة وكيف أنّ اللغة تكشف وتخفي في الآن نفسه وأن الإنسان يصرّح ويتكتّم في الآن نفسه، ويثبت لينفي ويصدق

---

(21) والدليل على هذا أنّنا نجده يذكر قصّة السندباد وهارون الرشيد في: إيكو، **باودولينو**، ص 160-161.

(22) انظر في هذا الخصوص الباب الرابع حول الرمز في: Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, chap. 4, p. 238.

ليكذب متلاعباً بالألفاظ ومستعملاً شتّى الحيل الأسلوبية وشتّى الأشكال الخطابية جاعلاً من قوله أو من نصّه لغزاً أو تمريناً تأويلياً أو ألهية للتسلية. فكيف لي أن أحدّد بصفة نهائية مدلول لفظ أو جملة؟ وكيف لي أن أضبط طريقة تمكّنني من استحضار جميع المدلولات التي يمكن أن توجد لعبارة ما بحسب السياقات والمقامات وهي غير متناهية؟ إن جميع الشجرات التي وضعت للغرض، انطلاقاً من شجرة فورفريوس[23]، عجزت عن تلبية رغبتنا في الإلمام إلماماً كليّاً بالعلاقة بين اللفظ ومدلوله وفي كبح جماح التأويل وتقييده وفي كشف سرّ توليد الدلالة كشفاً تامّاً ونهائيّاً.

والرحلة التي قام بها إيكو انطلاقاً من العلامة ومختلف تعالقاتها مروراً إلى اللفظ ومدلوله ومتصوّر القاموس ومتصوّر الموسوعة والاستعارة ومختلف الأشكال البلاغية الأخرى والرمز وصولاً في الباب الخامس والأخير إلى السنن لهي برهنة على أن كلّ محاولة لحصر توليد الدلالة ضمن قاعدة واضحة ونهائية ولتأسيس قاعدة تحدّد صناعة المعنى لا تعدو أن تكون أطوبيا أو حلماً صعب المنال أو عمليّة جريئة تكاد تكون مستحيلة لا يقدم عليها إلّا مجنون. فاللغة كما سبق أن ذكرنا لا تستعمل لمجرّد القيام بعمليّات تواصل بل غالباً ما تستعمل لتمثيل الكون المحيط بنا بحسب طريقتنا في رؤيته. ويتجلّى ذلك بالخصوص في النصوص الأدبية وفي الإبداع الفنّي وصولاً إلى أسمى درجاته وهو الشعر. فلا غرابة إذا إن كانت جلّ الأمثلة المدرجة من مصادر أدبيّة سواء كانت شعراً أو نثراً[24]. وفيها نجد أن العبارة تفهم في

(23) انظر الباب الثاني من هذا الكتاب.

(24) أذكر منها على سبيل المثال «Frisson d'hiver» للشاعر الفرنسي مالارميه و«Sylvie» لجيرارد دي نرفال وقصيدة للشاعر جيوفان باتيستا مارينو، إلخ...

كثير من الأحيان لا بحسب دلالتها الصريحة بل بحسب دلالاتها الحافّة، وأن المبدع في اللغة يستنبط بصفة غير متناهية صوراً مجازية تتعذّر أحياناً ترجمتها أو ألغازاً وأحاجي تستحيل ترجمتها[25].

وقد حاول البعض أن يضبط ولو طريقة عامّة تمكّن من التحكّم في آلية توليد الدلالة وفي طرق استنباط الصور المجازية، إلّا أنّ هذه المحاولات أظهرت دائماً عجزها عن وصف تلك الآلية وصفاً تامّاً وعن ضبط قائمة مغلقة في طرق إنتاج الاستعارة. وقد يمثّل الجدول الذي وضعه إيكو في باب الاستعارة أكمل محاولة في هذا الخصوص، مع أنّي وجدت صعوبة في تعريب جميع الأشكال البلاغية[26] بصفة يكون فيها لكلّ شكل مقابله في اللغة العربيّة. ذلك أن الاستعارة تستعمل الحيل التي تمكّنها منها لغة ما، وليست اللغات كلّها متشابهة في كميّة الحيل وفي نوعيّاتها.

ومن بين المحاولات في ضبط طرق إنتاج الاستعارة يدرج إيكو في هذا الكتاب ما قام به إيمانويل تيساورو[27] والمتمثّل في «المنظار الأرسطوطاليسي»، ذلك المنظار الأرسطوطاليسي نفسه الذي نجده موصوفاً على لسان الأب إيمانويل (إشارة واضحة إلى

---

(25) ممّا تعذّرت ترجمته مثال خطاب الشاطئ لموسّيليني وبالخصوص كلمة «bagnasciuga» حتّى أنّ النص الفرنسي أهمله، وكذلك الأمر مع لفظ «credenza» الذي يعني في اللغة الإيطالية سواء «عقيدة» أو «خزانة مطبخ». وأخيراً المثال الذي يدرجه إيكو في الباب الخامس المتعلّق بالسنن وهو اللغز المصوّر «rebus». انظر: المصدر نفسه.

(26) وهذه صعوبة واجهتها في إيجاد مقابل لمختلف الأشكال البلاغية وأذكر على سبيل المثال أن المعاجم العربية تضع أنواعاً مختلفة من الأشكال البلاغية تحت المجاز المرسل.

(27) انظر الباب الثالث من هذا الكتاب.

إيمانويل تيساورو) في رواية **جزيرة اليوم السابق**: «إنك سمعت دون شك بذلك الفلورنسي الذي فسّر الكون مستعملاً المنظار، وهو عبارة عن مكبّر للعينين، وبواسطة المنظار رأى ما كانت العين تتصوّره فقط. إنّني أقدّر جداً استعمال الآلات الميكانيكيّة لكي نفهم، كما يقال، الكون المنبسط. ولكن لتفهّم... طريقتنا في معرفة عالمنا، ليس بإمكاننا إلّا أن نستعمل منظاراً آخر، نفس ذلك المنظار الذي استعمله أرسطو، والذي ليس أنبوباً ولا عدسة، بل نسيج من كلمات، ورأي ثاقب، لأنّه ليس هناك إلّا هبة الفصاحة المصطنعة التي تمكننا من فهم هذا الكون»[28].
والمنظار الأرسطوطاليسيّ كما جاء في **جزيرة اليوم السابق** آلية تمكّن من صنع استعارات من خلال الجمع بين عناصر مختلفة تنتمي إلى المقولات العشر التّي صنفها أرسطو، وهي «الماهية والكميّة والصفة والعلاقة والحركة والعاطفة والموقع والزمان والمكان والمظهر»[29]. وهذه الآلية الموصوفة في الرواية تتمثّل في أسطوانات وصناديق وجذاذات تحمل حروفاً أبجدية تمكّن من خلال استعمالها المزدوج من الحصول على صور مجازية «جريئة» مثل هذه الصور التي وجدها الأب إيمانويل للتعريف بالقزم: «ولوّح (الأب إيمانويل) بورقة وأخذ يقرأ سلسلة التعريفات التي كان يدفن تحتها قزمه المسكين: رجل صغير أقصر من اسمه، مضغة، شظية من مسخ، حتّى إنّ الذرّات التي تنفذ مع النور من النافذة تبدو أكبر منه بكثير، ...، جزء من لحم يبدأ من حيث ينتهي، خطّ يتكتّل في نقطة، طرف إبرة، ...، مادّة دون شكل، شكل دون مادّة، جسم دون جسم...، بذر، حبّة، عنبة، نقطة على حرف، فرد رياضي، لاشيء حسابي...»[30].

---

(28) إيكو، **جزيرة اليوم السابق**، ص 96.
(29) المصدر نفسه، ص 101.
(30) المصدر نفسه، ص 105.

وما جاء على لسان شخصيّة روائيّة مثل شخصيّة الأب إيمانويل نجده موضّحاً بصفة أدق في الباب الثالث من هذا الكتاب بخصوص الاستعارة مع إيراد المثال نفسه المذكور في **جزيرة اليوم السّابق** أي مثال «القزم»، أو بالأحرى وظّف إيكو في الرواية ما كان قد أورده في عمله النظري حول السيميائية وفلسفة اللغة، فجعل من إيمانويل تيساورو شخصيّة حيّة تتحرّك وتضحك وجعل من آلته العجيبة المتكونة من صناديق وأسطوانات تطبيقاً عمليّاً للنظريّة التي أتى بها: «يدعو تيساورو إلى وضع فهرس مقولي بواسطة جذاذات وجداول، أي إلى وضع أنموذج من كون دلاليّ منظّم. وينطلق من المقولات الأرسطية (الجوهر والكم والكيف والعلاقة والمكان والزمان والوضع والملك والفاعلية والانفعالية) ثمّ يضع تحت كلّ منها مختلف العناصر التي تجمع جميع الأشياء التي يمكن أن تخضع لها. نريد أن ننشئ استعارة بخصوص قزم؟ نتفحّص الفهرس المقولي إلى أن نصل إلى مدخل «الكم» ونتعرّف فيه على متصوّر «الأشياء الصغيرة»... وسنقول عن القزم إنّه لو أردنا قياس هذا الجسم الصغير فسيكون الإصبع الهندسي مقياساً مفرطاً»[31].

وكما يتضّح من كلّ هذا فإنّ إيكو مرّ إلى الرواية وكأنّما ليجعل منها مخبراً يجرّب فيه نظريّاته في العلامة وفي الدالّ والمدلول وفي الاستعارة والرمز والسنن، وليجعل من خطابه العلميّ المقتصر على نخبة من المختصّين في هذه المجالات خطاباً يصل إلى جمهور أوسع من القرّاء. ومع أن مؤلّفاته الروائيّة ليست في متناول جميع القرّاء مهما كانت مؤهلاتهم اللغوية ودراياتهم الموسوعية بل متاحة لقارئين متعوّدين على تتبّع المسالك الوعرة وعلى تسلّق القمم الممتنعة، فإنّها مع ذلك نصوص تجذب

(31) انظر الباب الثالث ص 271 من هذا الكتاب، النقطة 2.10.

بمستوياتها القرائية والتأويلية المختلفة شرائح مختلفة من القرّاء. وبإمكاننا أن نقرأ روايات إيكو من دون قراءة مؤلّفاته النظرية ولكن ليس بإمكاننا أن نقرأ أعماله النظريّة من دون الاطّلاع على نصوصه الروائية لأنّها تتمّة وتطبيق لنظريّاته. وليس أدلّ على هذا من أنّ إيكو نفسه استعمل نصوصه الروائية لبناء أفكاره في التأويل وحدوده[32] وفي الترجمة ومسائلها.

وخلاصة القول إنّه بعد قراءة الأبواب الخمسة التي يتكوّن منها هذا الكتاب وبعد معاينة كيف أن تأويل العلامة ليس بالبساطة التي يمكن أن نتصوّرها وكيف أنّ قراءتنا للعلامات تتوقّف على رؤيتنا للكون المحيط بنا وعلى تجربتنا الحياتيّة ودرايتنا الموسوعية، كما أنّ علاقة الكلمة بمدلولها ليست رهينة قاعدة مضبوطة ونهائيّة بل رهينة السياق أو المقام الذي أدرجت فيه والسياقات والمقامات متنوّعة وغير متناهية وإذا ما أضفنا إلى كلّ هذا أنّ الإنسان غالباً ما يستعمل اللغة لابتكار صور مجازية يزين بها عالمه التواصلي أو إبداعه الفنّي وأنّه يجعل من الأشكال والحروف رموزاً يؤثّث بها طقوسه ونواميسه ومعابده وأنّه يستعمل اللغة والأرقام لصنع ألغاز وشفرات فها إنّنا نتساءل كيف يتسنّى لنا مع كلّ هذا أن نتخاطب وأن يفهم أحدنا الآخر وأن نحقّق عمليّة التواصل بقدر كاف من النجاح وبالخصوص أن نترجم من لغة إلى أخرى تلك الرموز وتلك الصور وتلك المدلولات بقدر مقبول من الوفاء ومن الدقّة. إذ إنّنا لو اعتبرنا جميع هذه المسائل النظريّة المذكورة في الكتاب وطالعنا الحيرة التي يقرّ بها الفلاسفة والباحثون المذكورون هنا لاستخلصنا أنّه من المستحيل أن يبلغ المرء في استقرائه لنصّ ما مرحلة الفهم الكامل أو أن يتمكّن

---

(32) انظر في هذا الشأن دراسة إيكو بخصوص مسألة التأويل: Umberto Eco, *I Limiti dell' interpretazione* (Milano: Bompiani, 1990), p. 369.

المترجم من تعويض النصّ الأصلي تعويضاً كاملاً. يوجد دائماً قدر من الضياع ونسبة من الخسارة تجعل ما قيل في النصّ المترجم يقابل «تقريباً» ما قيل في النصّ الأصلي[33].

لا أدري إن كنت نجحت في هذه المهمّة وما أرجوه هو أن تكون تلك النسبة من الخسارة نسبة معقولة باعتبار صعوبة النصّ ودقّة المصطلح وثراء المعطيات العلمية والأدبية. ولولا مساعدة أصدقاء وزملاء مختصّين في اللسانيات وفي دراسة الأشكال البلاغية أخصّ بالذكر منهم الأساتذة عبد الله صولة وشكري المبخوت ومحمّد الشيباني وغيرهم والذين أشكرهم جزيل الشكر لما أمكن لأستاذ في الأدب الإيطالي المعاصر أن يخرج سالماً من هذه المغامرة في **السيميائية وفلسفة اللغة.**

تونس، 26 أيار (مايو) 2005

أحمد الصمعي

(33) هذا هو عنوان الدراسة الأخيرة التي قام بها إيكو بخصوص الترجمة.
انظر: Umberto Eco, *Dire quasi la stessa cosa: Esperienze di traduzione*, Studi Bompiani. Il Campo semiotico (Milano: Bompiani, 2003), p. 395.

مقدّمـة

1. يعيد هذا الكتاب تـنظيم مجموعة من خمسة «مداخل» سيميائية تمّت كتابتها بين سنتي 1976 و1980 لـ **موسوعة إيناودي** (*Enciclopedia Einaudi*)، أي ما يقارب خمس سنوات بين تحرير المدخل الأول وتحرير المدخل الأخير، وسنوات أخرى كثيرة مرّت منذ سنة 1976 إلى تاريخ هذه المقدّمة. فكان لا بدّ من إعادة النظر والتعميق، وهذا ما يفسّر أنّ أبواب هذا الكتاب ـ مع أنّها تحافظ على البنية العامّة للمداخل الأصلية ـ قد أدخلت عليها بعض التحويرات. وهي تهمّ بالخصوص البابين الثاني والخامس اللذين تغيّرت أسسهما بينما أثري الرابع بفقرات جديدة. إلّا أنّ الفقرة الجديدة لا تزيد في الغالب عن أن تعمّق الخطاب الأصلي، بينما قد تغيّر بعض التحويرات الموجزة من النظرة العامّة. وكلّ هذا في ضوء أعمال أخرى قمت بها وتمّ نشرها أثناء تلك الفترة.

وكما يتبيّن من الفهرس فإنّ هذا الكتاب يدرس خمسة مفاهيم سيطرت على جميع النقاشات السيميائية وهي العلامة والمدلول والاستعارة والرمز والسنن، وذلك من خلال إعادة النظر فيها من الزاوية التاريخية وبالرجوع إلى الإطار النظري الذي كنت قد رسمته في أعمالي السابقة، من ذلك **دراسة في السيميائية**

العامة والقارئ في الحكاية[1]، وهذا - بحسب ما أظن - مع القيام ببعض التعديلات. وهذه المواضيع الخمسة هي إلى جانب ذلك - وكما كانت في السابق - المواضيع الرئيسية في كل نقاش بخصوص فلسفة اللغة. فهل يكفي الاشتراك في المواضيع لتبرير عنوان هذا الكتاب؟

إنّ اختيار هذا العنوان هو قبل كلّ شيء نتيجة تكاد تكون طبيعية لمشروع إعادة بناء تأريخي يخّص كلاً من المواضيع الخمسة. فقد كنت أكّدت منذ المؤتمر الدولي الثاني للسيميائية (فيينّا 1979) على ضرورة القيام بعمليّة سبر وبإعادة بناء الفكر السيميائي (بدءاً من الفكر الغربي) انطلاقاً من العهد الكلاسيكي. وقد اشتغلت في هذه السنوات الأخيرة في هذا الاتجاه من خلال دروس وحلقات دراسية وندوات وأعددت جانباً كبيراً من المداخل التاريخية لفائدة **المعجم الموسوعي** للسيميائية (Encyclopedical *Dictionary of Semiotics*)، كما تابعت عن قرب الأعمال التي أنجزت بخصوص هذا الموضوع، وهي لحسن الحظ وفيرة العدد. وهذا ما زادني اقتناعاً بأنّه لكي نفهم فهماً أفضل المسائل التي لا تزال تحيّرنا، يجب أن نعود إلى السياقات التي ظهرت فيها مقولة مّا لأول مرّة. وما يحدث هو أنّه خلال هذه الرحلة في تاريخ هذه المفاهيم يعترضنا دارسون في الطبّ وفي الرياضيات وفي العلوم الطبيعية، كما يعترضنا علماء في البلاغة وخبراء في التنجيم ومختصّون في الرموز والقبالية ومنظّرون في الفنون المرئية، إلّا أنّه من يعترضنا أكثر من جميع هؤلاء هم الفلاسفة. ولا أقول فلاسفة اللغة فحسب [من قراتيلوس (Cratylus) إلى اليوم]، بل جميع الفلاسفة الذين

---

(1) Umberto Eco: *Trattato di semiotica generale* (Milano: Bompiani, 1975), and *Lector in fabula: La Cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Il Campo semiotico. Studi Bompiani; 22 (Milano: Bompiani, 1979).

أدركوا أهميّة النقاش بخصوص اللغة أو بخصوص أنظمة أخرى من العلامات لفهم مسائل أخرى عديدة، من الأخلاق إلى الميتافيزيقا. فلو قمنا بإعادة قراءة جيّدة لأدركنا أنّ كلّاً من الفلاسفة الكبار في الماضي (وفي الحاضر) قد قام ـ على نحو مّا ـ بصياغة سيميائية معيّنة. فلا يمكن أن نفهم لوك (Locke) من دون أن نأخذ بعين الاعتبار أن المعرفة الإنسانية بأكملها ـ كما يقول في الباب الأخير من الدراسة ـ تتلخّص في الفيزياء والأخلاق والسيميائية. ولا أظن أنّه بإمكاننا أن نفهم فلسفة أرسطو الأولى من دون أن ننطلق من ملاحظته أنّ الوجود يمكن أن يقال بطرق شتّى ـ وأنّه لا يوجد تعريف للوجود أفضل من القول إنّ الوجود هو فعلاً ما تقوله اللغة بطرق شتّى. وبالإمكان مواصلة ذكر مراجع أخرى، من ذلك السيميائية الغامضة (ومع ذلك واضحة) الخاصة بالوجود والزمن.

إن كان الأمر على هذا النحو فلا نستغرب كيف أنّ الكتب في تاريخ الفلسفة «تمحو» هذه السيميائيات، كما لو أنّ ضرورة إرجاع فلسفة بأكملها إلى مسألة العلامة تبدو خطراً ينبغي إزالته حتى لا يشوّش الأنظمة والصورة المطمئنة التي قدّمتها التقاليد. ومن ناحية أخرى فليعاين القارئ في الباب الثاني من هذا الكتاب كيف أنّ تقاليد القرون الوسطى اعترفت بتلك المسائل السيميائية المهمة (وفي الوقت نفسه طمستها وهمّشتها) التي كانت شروح كتاب **المقولات** لأرسطو تثيرها بصفة لا يمكن تفاديها.

ولكن حتى من دون أن نرجع كلّ فلسفة إلى سيميائية، فإنّه يكفينا أن نعتبر مجمل التقاليد في فلسفة اللغة. فهي لا تقتصر (كما يحدث الآن) على التأمّل في المنطق الصوري ومنطق اللغات الطبيعية وعلم الدّلالة والنّحو والتداولية، وكلّ هذا من زاوية اللغات اللفظية فحسب. فقد نظرت فلسفة اللغة ـ من الرواقيين إلى كاسّيرير، ومن علماء القرون الوسطى إلى فيكو، من أغسطين إلى

فيتغنشتاين - في جميع أنظمة العلامات، وبهذا المعنى فقد طرحت مسألة سيميائية في الأصل.

2. إن السؤال عن العلاقات بين السيميائية وفلسفة اللغة يقتضي قبل كلّ شيء أن نميّز بين سيميائيات خصوصيّة وسيميائية عامّة.

فالسيميائية الخصوصيّة هي نحو يخصّ نظاماً معيّناً من العلامات. إذ توجد أنحاء للّغة الحركية المستعملة عند البكم الأمريكيين وأنحاء للّغة الإنجليزية وأنحاء لعلامات المرور.

وأستعمل عبارة أنحاء في معناها الأوسع، أي إنّها إلى جانب قواعد التركيب والدلالة تحتوي أيضاً على جملة من القواعد التداولية. لن أتساءل في هذا الصدد عن إمكان وجود علم إنساني وحدوده، ولكنني أعتبر أنّه بإمكان السيميائيات الخصوصية الأكثر نضجاً أن تأمل في أن تكون لها وضعيّة علميّة، بما في ذلك القدرة على التكهّن بسلوك دلالي «وسط» وكذلك إمكان قول فرضيّات يمكن إثبات عدم صحّتها. من الواضح أننا إزاء حقل شاسع من الظواهر الدلالية وأنّه توجد اختلافات ملموسة بين نظام صواتيّ وقع تنظيمه من خلال تعديلات بنيويّة متوالية ومستعمل من قبل المتكلّمين بمقتضى دراية لا تحتاج إلى توضيح، وبين نظام علامي وقع فرضه من خلال تواضع واضح ويعرف منه المستعملون بصفة واضحة قواعد الدراية. إلّا أنّه بالإمكان أن نجد الاختلافات نفسها في مسترسل العلوم الطبيعية ونعرف كلّنا كما سبق أن لاحظ ذلك ستيوارت ميلّ (Stuart Mill) كم أنّ القدرات التكهنيّة للفيزياء تختلف عن قدرات التكهنّ للرصد الجوي.

إنني بصدد الحديث عن السيميائيات الخصوصية وليس عن سيميائية تطبيقية، إذ تمثّل السيميائيّة التطبيقية منطقة ذات حدود غير دقيقة، من الأفضل أن نتحدّث بخصوصها عن ممارسات تأويلية -

وصفيّة، مثلما يحدث في النقد الأدبي ذي الوجهة أو الطابع السيميائي على سبيل المثال، وفي هذه الحالة لا أظن أنّه يجب أن نطرح مسألة العلمية بل مسألة قوّة الإقناع البلاغي والفائدة في مستوى فهم النصّ، والقدرة على جعل الخطاب حول نصّ ما قابلاً للتحكّم فيه بصفة مشتركة.

لقد انطلقت منذ سنة 1978 بيني وبين إيميليو غارّوني (Emilio Garroni) مناقشة وديّة بدا فيها موقفانا متصلّبين شيئاً ما. فأمّا غارّوني منذ ظهور كتابه **سبر في السيميائيّة** (*Ricognizione della semiotica*) إلى مداخلته الحديثة في المؤلف الجماعي **السيميائيّة الأدبيّة في إيطاليا** (*La Semiotica letteraria in Italia*) الذي أشرف عليه ماران مينكو (Marin Mincu) فقد كان يبدي احترازاً بخصوص مختلف المغامرات السيميائية الخصوصية ويذكّر بضرورة القيام بتأسيس فلسفي، بينما كنت أدعو إلى المجازفة باستكشاف تجريبي، تاركاً المسألة الفلسفية إلى ما بعد. يبدو هذا التعارض أكثر ليونة إذا ما اعتبرنا ما أنا بصدد قوله الآن. فأنا مقتنع بأنّه يجب على السيميائيات الخصوصية أن تطرح مسائلها الابستيمولوجية الداخلية، أي أن تعترف بميتافيزيقياتها الضمنية وأن تصرّح بها، بما أنّه لا يمكن مثلاً أن نحدّد في أيّ نظام كان (أو نصّ) سمات «مناسبة» من دون أن نطرح ابستيمولوجيا مسألة تعريف المناسبة. ولكن هذه مسألة تخصّ جميع العلوم، ولا أظن أنّه من قبيل عدم الإحساس بالمسؤولية الذهاب إلى أنّه يمكن أحياناً أن يتقدّم بحث علميّ أشواطاً كبيرة في اكتشافاته من دون أن يطرح مع ذلك مسألة أسسه الفلسفية. سيطرح الفيلسوف المسألة أو سيطرحها العالم نفسه عندما يتفلسف ويحلّل منهجه. ومع ذلك فليس من النادر أن نرى أبحاثاً ساذجة من الناحية الفلسفية ولكنها كشفت عن ظواهر وعن ملامح قوانين جعل منها آخرون في وقت لاحق أنظمة أكثر دقّة.

أمّا بالنسبة إلى السيميائية العامّة فإنّ الأمر يختلف، إذ أعتبر أنّها ذات طبيعة فلسفية لأنّها لا تدرس نظاماً معيّناً ولكنها تطرح مقولات عامّة يمكن في ضوئها مقارنة أنظمة مختلفة فيما بينها. والخطاب الفلسفي بالنسبة إلى السيميائية العامّة ليس محبّذاً أو أكيداً، بل هو بكل بساطة تأسيسي.

كيف نتعامل مع هذا الاستفهام الفلسفي؟ يوجد على الأقلّ مساران. المسار الأول هو الذي اتّبعته بصفة تقليدية فلسفات اللغة (ولا أعني بهذا ما يسمّى في العديد من الجامعات الأمريكية بفلسفة اللغة وهي ليست في الغالب إلّا مجرّد تمرين ـ وإن كان مفيداً ـ بخصوص نظام سيميائي مخصوص، من قبيل الدلالة الصوريّة لقيم الصدق) والمتمثّل في محاولة استنتاج نظام لتوليد دلالة وبناء فلسفة الإنسان باعتباره حيواناً رمزيّاً.

أمّا المسار الثاني فبالإمكان وصفه بأنّه «حفريّات» المفاهيم السيميائية. وسأكتفي هنا ـ من دون «إزعاج» فوكو (Foucault) ـ بالإشارة إلى أنموذج الحفريّات المقترح من قبل أرسطو في كتاب **الميتافيزيقا**. فبعد قبول المبدإ القائل بوجوب تحديد موضوع الفلسفة الأولى وأنّ هذا الموضوع هو الوجود، علينا أن نرى ماذا قال عنه الأوائل وهل تحدّثوا عنه بالطريقة نفسها؟ وإن كان الأمر غير هذا، فلماذا كان موضوع هذا العلم القديم، مع تنوّعه الدائم، مدركاً بشكل مّا على أنّه الموضوع نفسه؟

فلو أنّ أرسطو تصرّف مثل بعض فلاسفة اللغة لكان الجواب بسيطاً. فقد تفطّن هؤلاء الفلاسفة، وعن صواب، إلى أنّ الأمر يختلف عندما نتحدّث عن مدلول كلمة أو عن عرض من الأعراض الجويّة أو عن تجربة حسيّة، ولذا قرّروا أنّه يتعيّن درس كلّ مسألة بصفة منفصلة وضمن اختصاصات مختلفة. على فيلسوف اللغة أن يهتمّ إذاً بالجمل، وإن أمكن بتلك الجمل الجيّدة

التركيب، تاركاً لعالم النفس المتخصّص في الإدراك الحسّي العناية بالأسباب التي تجعل بعض الخطوط المرسومة على ورقة تذكّرنا بأرنب. وهكذا نحافظ على معيار التخصّص، الذي هو ضروريّ لتفادي النزاعات بخصوص إسناد الخطط الأكاديمية وتوزيع الأموال العامّة والخاصّة.

إلّا أنّ أرسطو تصرّف بطريقة معاكسة. فقد تفطّن أثناء تحليله للخطاب الفلسفي في الماضي، وبالخصوص عند توغّله في الاستعمالات اللغوية نفسها، إلى أنّ الوجود يقال بطرق مختلفة. وهذا ما جعله يتساءل إن لم يكن من الأصلح النظر في المسألة من زاوية التطابق العميق الذي يحكم في هذه الاختلافات.

وأين سيجد الفيلسوف هذا التطابق العميق، بما أنّه لا يظهر في مستوى السطح؟ بإمكانه أن يتظاهر بأنه وجده، مثل برمنيدس، ولكنه عمليّاً يضعه. أي إنّه يضع الشروط نفسها للخطاب الذي يسمح بمواجهة ظواهر متباينة فيما بينها من وجهة نظر موحّدة.

إنّها شجاعة فلسفية ـ وسيميائية ـ تجعل الميتافيزيقا ممكنة. ما الوجود، بما أنّه يقال بطرق متعدّدة؟ ولكن هو بالذات ما يقال بطرق متعدّدة. عند التأمّل جيّداً في هذا الجواب نجد أنّ الفكر الغربي بأكمله قائم على اعتباط. ولكن يا له من اعتباط رائع!

هل بإمكان الفيلسوف البرهنة على ما يقول؟ كلّا، ليس بالمعنى الذي يفهمه رجل العلم. يحاول الفيلسوف أن يطرح تصوّراً يسمح بالتأويل على نحو شامل لجملة من الظواهر ويسمح لآخرين بتأسيس تأويلاتهم الجزئية. لا يكتشف الفيلسوف الجوهر، بل يطرح مفهومه. واليوم الذي يكتشف فيه العالم أنّه لا يقدر بواسطة جدليّة الجوهر والعرض على تفسير الظواهر الجديدة التي يعاينها، فهو لا يثبت عدم صحّة فرضية علميّة، بل يغيّر بكلّ بساطة معاييره الابستيمولوجية ويرفض ميتافيزيقا مهيمنة.

3. الحال هو أنّ ما تطرحه سيميائية عامّة معيّنة يمكن أن يتوقّف على قرار نظري أو على إعادة قراءة للاستعمالات اللغوية الموجودة في الأصل. إن العمل على تطوير الفكر لا يعني بالضرورة رفض الماضي، بل يعني أحياناً العودة إليه، لا لفهم ما سبق أن قيل فحسب بل أيضاً لمعرفة ما كان يمكن أن يقال، أو على الأقلّ ما يمكن قوله الآن (وربما الآن فحسب) من خلال إعادة قراءة ما قيل آنذاك.

وهذا ـ بحسب رأيي ـ ما يتعيّن أن نفعله مع المفهوم الرئيسي لكل تفكير بخصوص توليد الدلالة، أي مفهوم العلامة.

يجب القول قبل كلّ شيء إنّ السيميائية المعاصرة تبدو مضطربة إذ تجد نفسها أمام البديل التالي: هل مفهومها الأساسي هو العلامة أم توليد الدلالة؟ والفارق ليس ضئيلاً، إذ يطرح في نهاية الأمر مسألة الاختيار بين فكرة الفعل [*ergon*] وفكرة القوة الفاعلة [energeie](*). فلو أعدنا قراءة تاريخ نشأة الفكر السيميائي في القرن العشرين ـ لنقل منذ بنيويّة جينيف إلى الستّينات ـ لبدا لنا أنّ السيميائية ظهرت في البداية باعتبارها فكرة العلامة. ثم دخل هذا المفهوم شيئاً فشيئاً في أزمة وانحلّ، ثمّ تحوّل الاهتمام نحو توليد النصوص وتأويلها وانحراف التأويلات، ونحو الحوافز الإنتاجية والمتعة نفسها المتأتّية من توليد الدلالة.

لنقل على الفور إنّ هذا الكتاب يحاول تجاوز هذا البديل ليظهر ـ بالرجوع فعلاً إلى أصل مفهوم العلامة ـ كيف أنّ البديل طرح في فترة متأخرة جداً، ولجملة من الظروف سيأتي ذكرها في الباب الأول. وباختصار، وحتى لا نعيد هنا ما سيقع ذكره في ما

(*) ورد باليونانية في النصّ الأصلي (المترجم).

بعد، فالمراد هو أن نكتشف من جديد كيف أنّ الفكرة الأصلية للعلامة لم تتأسّس على التساوي وعلى التعالق القارّ والمحدّد من قبل السنن وعلى التكافؤ بين العبارة والمضمون، بل إنّها تتأسّس على الاستدلال وعلى التأويل وعلى ديناميكية توليد الدلالة. فالعلامة في الأصل لا تتبع أنموذج «أ = ب» بل أنموذج «إن «أ» إذاً...». والحقّ أنّ توليد الدلالة ـ بالرجوع إلى ما قاله بيرس ـ هو «فعل أو تأثير يستلزم مشاركة ثلاثة أطراف هي العلامة وموضوعها ومؤوّلها، على نحو لا يتمّ فيه هذا التأثير النسبي بأيّ شكل كان في فعل اثنين منهما فحسب»[2]. إلّا أنّ تعريف توليد الدلالة هذا لا يتعارض مع تعريف العلامة إلّا إذا نسينا أنّه عندما كان بيرس يتحدّث في هذا السياق عن العلامة، فإنّه لم يكن يعني بتاتاً العلامة باعتبارها كياناً ثنائيّ المستوى بل على أنّها تعبير أو تمثيل ـ ولم يكن يعني بالموضوع «الموضوع الديناميكي» فحسب، أي الموضوع الذي تحيل عليه العلامة، بل كان يعني أيضاً «الموضوع المباشر»، أي ما تعبّر عنه العلامة، وبعبارة أخرى مدلولها. وتبعاً لهذا لا ننتج علامة إلّا إذا دخلت عبارة، وبصفة فورية، في علاقة ثلاثية حيث يولّد الطرف الثالث، أي المؤوّل، بصفة آلية تأويلاً جديداً، وذلك إلى ما لا نهاية له. وتبعاً لهذا فإنّ العلامة عند بيرس ليست فقط شيئاً يقوم مقام شيء آخر، بل إنّها بالأحرى تقوم دائماً مقامه ولكن في علاقة مّا أو تحت صفة مّا... وفي الواقع فإنّ العلامة هي ذلك الشيء الذي يجعلنا دائماً نعرف شيئاً ما إضافيّاً[3].

---

(2) Charles S. Pierce, *Collected Papers*, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, 8 vols. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1960), vol. 5, p. 484.

انظر أيضاً الترجمة الإيطالية، ص 297.

(3) المصدر نفسه، مج 8، ص 332.

وبهذا المعنى سنجد أنّ موضوع «العلامة» يحتلّ في هذا الكتاب نقطة المركز في كل تفكير سيميائي في العصور الماضية، ولكن بارتباط وثيق بعمليّة التأويل.

سنرى في الباب الثاني أنّ دراسة التطورات التي عرفتها نظرية التعريف اليونانية ـ القروسطية ستحملنا إلى مصدر قلق لا يزال إلى اليوم يقضّ بلا رحمة مضجع علوم الدلالة الصورية وفلسفات اللغة المرتبطة بفكرة المدلول على أنه ترادف وبفكرة لغة طبيعية متخلّصة من لانهائية التأويل. ومع ذلك فلا ينبغي أن يحملنا هدم المفهوم «المسطّح» للعلامة، كما سيتبيّن في البابين المخصّصين للرمز وللاستعارة، إلى الإفراط المعاكس في التأويل غير المقيّد وإلى اليقين التفكيكيّ بأنه لا وجود لمعنى حقيقيّ للنصّ.

4. عند هذا الحدّ يكون من واجب السيميائية العامّة (وأتحمّل في هذا الصدد مسؤوليّتي عندما أقول إنّها تتمثّل باعتبارها الشكل الأكثر نضجاً لفلسفة اللغة، كما نجدها عند كاسّيرير وهوسّرل وفيتغنشتاين) أن تبني مقولات تسمح لها برؤية مسألة واحدة حيث تشجّع الظواهر على رؤية مسائل متعدّدة ومتباينة.

وقد يعترض بعض فلاسفة اللغة ممّن ليس لهم بعد نظر (وقد ذكرت منهم البعض في هذا الكتاب، ولكن بحسب معيار الاقتصاد القائل بدلالة الجزء على الكلّ) بأنّ سحابة وكلمة لا تدلان بالطريقة نفسها، وأجيب على هذا الاعتراض بأنّ السيميائية العامّة لا تنطلق البتّة من الاقتناع بأنّ للظاهرتين الطبيعة نفسها. بل بالعكس، فإنّ الدراسة التاريخية للمسألة ستبيّن لنا فعلاً أنّنا احتجنا إلى قرون عديدة، من أفلاطون إلى أغسطين، لكي نجرؤ على القول من دون مواربة بأنّه يمكن إرجاع السحابة (التي تعني المطر

من حيث هي دليل) والكلمة (التي تعني تعريفها نفسه من حيث هي «رمز») إلى المقولة الأكثر اتساعاً، وهي مقولة العلامة. والمسألة تتمثّل فعلاً في فهم لِمَ وصلنا إلى هذه النقطة ولِمَ ـ كما سيتبيّن من بعد ـ ابتعدنا دائماً عنها من جديد، في جدليّة متواصلة من المقاربات الشمولية ومن الهروب نحو الخصوصيّ.

من البديهي القول إنّ السحابة هي غير الكلمة، وحتى الطفل الصغير يعرف ذلك. ما هو أقلّ بداهة هو السؤال ـ حتى ولو استندنا فقط إلى بعض الاستعمالات اللغوية العاديّة والمترسّخة أو على بعض التأكيدات النظرية المتكرّرة عبر القرون ـ ما الشيء الذي قد يجمع بينهما؟

تحوم أبواب هذا الكتاب كلّها تقريباً حول هذا السؤال الملحّ وحول هذا الشكّ القديم والمهمّ، وذلك حتىّ وإن صنعت ـ بغرض الإجابة عنه ـ آليات مقولية تنتمي إلى السيميائية الأكثر حداثة، من مفهوم الموسوعة إلى معيار التأويل. ولكنّنا حتى في هذا الصدد نحاول دائماً أن نكتشف ضرورة هذه المفاهيم ومختلف تفاعلاتها في خضمّ النقاشات التأسيسية.

ومن الطبيعي أن لا يكون الهدف من هذا هو البحث عن «حقيقة» تقليدية بقيت خفيّة إلى اليوم، وإنّما الهدف هو بناء إجاباتنا، وهذه الإجابات هي ربما الوحيدة التي بالإمكان توفيرها اليوم اعتماداً على إجابات أخرى وقع تناسيها وعلى أسئلة عديدة وقع تفاديها.

كانون الثاني/يناير 1984



الباب الأول

العلامة والاستدلال

1. موت العلامة

من المفارقة أن نشهد في القرن نفسه الذي فرضت خلاله السيميائية وجودها باعتبارها اختصاصاً من الاختصاصات ظهور مجموعة من التصريحات النظرية تنذر بموت العلامة، أو تقرّ في أفضل الأحوال بأزمة العلامة.

وبطبيعة الحال فإن أسلم الطرق بالنسبة إلى أيّ اختصاص يتمثّل في وضع الموضوع الذي أسندته إليه السنة العلمية على محكّ البحث. فالعبارة اليونانية «سيميون» [σημεῖον]، حتى وإن كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعبارة «تيكميريون» [τεχμήριον] (التي تترجم عادة بـ «عرض»)، كانت منذ عهد اليونان تستعمل مصطلحاً تقنياً في مدرسة أبيقراط وفي التفكير البرمنيدي(*)، إلّا أنّ فكرة إنشاء مذهب خاصّ بالعلامات تتشكّل مع الرواقيين. واستعمل جالينس(**) عبارة «سيميوطيكي» [σημειωτιχή]، ومنذ ذلك

(*) نسبة إلى برمنيدس (Parmenide)، فيلسوف يونانيّ عاش بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد وكان لفكره تأثير كبير على الفلسفة اليونانية في عصره (المترجم).

(**) كلاوديوس جالينس (Claudio Galeno)، طبيب وفيلسوف يونانيّ (نحو =

الحين، كلما تطرّق باحث في تاريخ الفكر الغربي إلى فكرة علم سيميائي مهما كان الاسم الذي وضع له إلّا وعرّفه على أنّه «نظرية العلامات»[1]. ولكن بما أنّ مفهوم «العلامة» غالباً ما يتّخذ معاني غير متناسقة، فمن الصالح أن نخضعه إلى نقد صارم (على الأقلّ بالمعنى الكانطي للعبارة). إلّا أن هذا المفهوم يدخل في هذه الحالة ومنذ ظهوره في أزمة.

بيد أن ما يلفت الانتباه هو أنّ هذا الموقف النقدي المعقول ولّد في هذه العقود الأخيرة أسلوبه الخاصّ به. وهكذا كما جرى القول إنّه من المحبّذ بلاغياً أن يستهلّ درس في الفلسفة بإعلان موت الفلسفة، أو أن يبدأ نقاش في التحليل النفسي بإعلان موت فرويد (وتعجّ المنشورات الثقافية في عصرنا بمثل هذه الشواهد المأتمية)، فإنّه قد بدا من المفيد للكثيرين أن يستهلّوا درس السيميائية معلنين موت العلامة. وبما أنّه من النادر أن يسبق مثل هذا الإعلان تحليل فلسفي للمفهوم أو إعادة نظر فيه من خلال السيميائية التاريخية فإنّ ذلك يعني أنّنا نحكم بالإعدام على شيء لا هويّة له. وعلى هذا النحو يصبح من اليسير إثر ذلك أن يبعث الميّت إلى الحياة مع الاكتفاء بتغيير اسمه.

ومن ناحية أخرى، فإنّ هذا التحامل الحديث على العلامة ليس إلّا تكراراً لطقس موغل في القدم. فخلال السنوات الألفين والخمسمائة الأخيرة أخضعت العلامة لعمليّة محو صامتة. لقد

= 129-200) عرف بأعماله في التشريح التي ترجمت إلى العربية وإلى اللاتينيّة وتواصل استعمالها في التدريس إلى حدود عصر النهضة (المترجم).

(1) انظر في هذا الشأن: Roman Jakobson, *Coup d'oeil sur le développement de la sémiotique* (Bloomington, IN; Atlantic Highlands, NJ: Research Center for Language and Semiotic Studies, 1974); Alain Rey, *Théories du signe et du sens; lectures*, initiation à la linguistique. Série A: Lectures 5-6, 2 vols. (Paris: Klincksieck, 1973-1976); Thomas A. Sebeok, *Contributions to the Doctrineof Signs* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1976), and Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, collection poétique (Paris: Editions du Seuil, 1977).

تخلّل مشروع بناء علم بالسيميائية القرون، فغالباً ما كان في صورة دراسات أساسية [كمّا هو شأن **الأورغانون** (*Organon*) للومبار (Lambert) وباكون (Bacon) وبيرس (Peirce) وموريّس (Morris) أو يلمسلاف (Hjelmslev)]؛ وكان في أحيان أخرى في صورة مجموعة من التلميحات المتناثرة هنا وهناك في خضمّ نقاشات ذات طابع أشمل [سكستوس أمبيريكوس (Sextus Empiricus)، أغسطين (Agostino) أو هوسّرل (Husserl)]؛ وهو في أحيان أخرى يرد في صورة إشارات صريحة آملين في القيام بدراسة، كما لو أنّ العمل الذي أنجز إلى حدود تلك الفترة يستدعي إعادة التفكير فيه من زاوية سيميائية [لوك (Locke) وسوسّور (Saussure)]. ولا نجد لهذه الدراسات والتلميحات والإشارات إلّا أثراً ضعيفاً في تاريخ الفلسفة، واللسانيات أو المنطق، كما لو تعلّق الأمر بطرد شبح من الأشباح إذ تطرح المسألة وإثر ذلك يقع تجنّبها. ولا يعني تجنّبها القضاء على وجودها، بل يعني السكوت عن «الاسم» (وبالتالي السكوت عنها باعتبارها مسألة قائمة الذات): فالعلامات تستعمل والكتب النحوية تؤلّف لإنتاج خطابات، ولكن الجميع يتهرّب من الاعتراف بعلم العلامات خطاباً فلسفياً. وعلى كل حال فإنّ أمهات الكتب في تاريخ الفكر تصمت كلّما تحدّث عن هذا العلم مفكّر من الزّمن السابق.

ومن هنا كانت هامشية السيميائية، إلى حدود هذا القرن على الأقلّ. ثم انفجر الاهتمام بها بالإصرار نفسه الذي ميّز الصمت الذي سبق وجودها. فلئن كان القرن التاسع عشر التطوّري قد نظر إلى جميع المسائل من زاوية بيولوجية في حين كانت زاوية نظر القرن التاسع عشر المثالي تاريخية، وكانت في القرن العشرين زاوية نفسية أو فيزيائية، فإنّ النصف الثاني من القرن العشرين كوّن «رؤية» سيميائية شاملة تستوعب من زاويتها حتى مسائل الفيزياء وعلم النفس والبيولوجيا والتاريخ.

فهل يعني هذا انتصار العلامة، ومحو الصمت الذي دام آلاف السنين؟ لا أظن ذلك لأنه بدا فعلاً انطلاقاً من هذه الفترة بالذات (وفي حين يتحدّث كل من هوبز (Hobbes) أو لايبنيز (Leibniz)، باكون أو هوسّرل عن العلامات دون مركّبات) أنّ جزءاً كبيراً من السيميائية الحالية رأت من واجبها إقرار نهاية موضوعها.

2. علامات الإصرار

ومع ذلك يصرّ الاستعمال اليومي للّغة، وهو غير مكترث بالنقاشات النظرية، (والمعاجم تسجّل جميع استعمالاته) على استعمال مفهوم «العلامة» بطرق شتّى. وربما أسرف في ذلك. ومثل هذه الظاهرة جديرة بأن نوليها بعض الاهتمام.

2. 1. استدلالات طبيعية

نجد قبل كل شيء مجموعة من الاستعمالات يتبيّن من خلالها أنّ العلامة هي «إشارة واضحة تمكّننا من التوصّل إلى استنتاجات بشأن أمر خفيّ». بهذا المعنى نتحدّث عن العلامة ونحن بصدد الحديث عن الأعراض الطبية، أو معالم الجريمة أو المؤشرات الجوية؛ كما نستعمل عبارات من قبيل «أبدى علامات نفاد الصبر» أو «لم يبدِ حراكاً (علامة تدلّ على أنّه حيّ)»، أو «ظهرت عليها علامات الحمل» أو «أشار إلى أنّه لا يريد أن يكفّ عن أمر مّا». ثمّة أيضاً علامات منذرة، ومؤشرات حدوث فاجعة، وعلامات تنبئ بمجيء المسيح الدجّال... وقد كان يسمّى البول في التحليل البيولوجي عند القدامى «علامة». يقول ساكّيتي (Sacchetti) في هذا الصدد: «لم يأت فلان إلى الطبيب بعلامة، بل بطوفان من البول». ممّا يجعلنا نفكّر في هذا السياق في استعمال مجاز مرسل، كما لو كانت العلامة جزءاً أو مظهراً أو

تجليّاً خارجياً لشيء لا يظهر بأكمله. هو إذاً شيء خفيّ، ولكن خفاه ليس بصفة كليّة، لأنه من هذا الجبل الجليدي تبرز على الأقلّ قمّته. أو لعلّ هذا يجعلنا نفكّر في علاقة كنائية، بما أن القواميس تطلق أيضاً اسم العلامة على «أي أثر أو بصمة جليّة للعين تركها جسم مّا فوق مساحة مّا». فالأثر إذاً شاهد على تماسّ مّا، ولكنه شاهد يدلّ شكله على شكل الجسم الذي ترك أثره. إلّا أنّ هذه العلامات، فضلاً عن كونها تكشف طبيعة المؤثّر، يمكنها أن تصبح علامات مميّزة للجسم المتأثّر، كما هو الشأن بالنسبة إلى أثر اللّطمة، والخدشات والندبات (علامات خصوصية). وإلى هذا الصنف تنتمي أخيراً الطلول والآثار، وهي علامات على عظمة قديمة، أو على حضور بشري أو على تجارة مزدهرة في الماضي.

وفي جميع هذه الحالات لا يهمّ إن كانت العلامة قد تركت عن قصد وكانت نتيجة رسالة بلّغها بشر. يمكن أي حدث طبيعي أن يكون علامة، حتى أنّ مورّيس في محاولة «لتأسيس نظرية العلامات» يؤكد أنّ «الشيء ليس علامة إلّا إذا أوّله أحدهم على أنّه علامة على شيء مّا» وأنّ «السيميائية لا تهتمّ إذاً بنوع معيّن من الأشياء، بل بأشياء عادية عندما تساهم ـ وفي هذه الحالة فحسب ـ في عمليّة توليد الدلالة»(2).

إلّا أنّ ما يبدو مميّزاً لهذا الصنف الأول من العلامات هو علاقة «القيام مقام» التي تتركز على آلية الاستدلال: «**إذا** كان لون الشفق في المساء أحمر، **ف** هناك أمل أن يكون طقس الغد

---

(2) Ch. W. Morris, «Foundations of a Theory of Signs,» in: *International Encyclopedia of Unified Science* (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1938]),

انظر أيضاً الترجمة الإيطالية: Ch. W. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni* (Torino: Paravia, 1955), p. 31.

أجمل»(*). إنها آلية الاستلزام الفيلوني: **ق** ⊂ **ض**. وفي هذا الصنف من العلامات كان يفكّر الرواقيون عندما يؤكّدون أنّ العلامة هي «قضيّة متكوّنة من ربط صحيح يكشف التالي» [Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VIII, 245]؛ ويعرّف هوبز العلامة باعتبارها «المقدّم الواضح للتالي، وعلى العكس، تالي المقدّم عندما تكون النتائج نفسها قد سجّلت سلفاً؛ وكلما زادت معاينتها زاد اليقين في العلامة» [*Leviatano*, I, 3]؛ وعرّفها وولف (Wolff) على أنها «شيء يستدلّ منه على حضور شيء آخر أو على وجوده ماضياً أو مستقبلاً» [*Ontologia*, 952].

2.2. معادلات اعتباطية

إلّا أنّ اللغة العادية تحدّد صنفاً آخر من العلامة. ففي قولنا «أشار بالتحيّة» و«دلّ على تقديره» و«عبّر بالإشارات» تكون العلامة حركة تصدر عن الشخص بنيّة التواصل، أو بالأحرى يراد بها نقل لتصوّر ذاتي أو لحالة نفسية في اتجاه شخص آخر. وينبغي بطبيعة الحال كي تنجح عملية النقل، أن نفترض قاعدة مّا (أو سنناً) يمكّن سواء المرسل أو المتلقي من فهم الرسالة بالطريقة نفسها. وبهذا المعنى فإن الرايات وإشارات المرور والشعارات والعلامات الصناعية والتجارية والرموز وألوان الشعارات والحروف الأبجدية هي علامات بالنسبة إلى الجميع. وحينئذ يتعيّن على القواميس وعلى اللغة المثقّفة أن تعترف بأنّ الكلمات، أي الوحدات اللغوية المستعملة في الكلام، هي أيضاً علامات. فالإنسان العادي يتعرّف على الكلمات على أنّها علامات بقدر من الصعوبة. ففي البلدان التي تتكلم اللغة الأنجلوسكسونية توحي عبارة «*sign*» على الفور بحركات البكم (المعبّر عنها بلغة

(*) مثل إيطالي «Se rosso di sera, bel tempo si spera»، أي أنه يستدل من لون الشفق ما سيكون عليه الطقس في اليوم التالي (المترجم).

الإشارات «*sign language*»)، ولا توحي بالتعابير اللغوية. إلّا أنّ المنطق يقول إنّه إذا اعتبرنا اللافتة الإشارية علامة فكذا شأن الكلمة أو المقولة. يبدو في جميع الحالات التي اعتبرناها هنا أنّ في العلاقة بين الشيء والشيء الذي يقوم مقامه من المجازفة أقلّ ممّا نجد في الصنف الأول من العلامات. فهذه العلامات لا تبدو ناتجة عن علاقة استلزام بل عن علاقة تكافؤ (ق ≡ ض. امرأة *femme* ≡ أو *woman*؛ امرأة ≡ حيوان وإنسان وأنثى وبالغة) إضافة إلى أنّ هذه العلامات تخضع لقرارات اعتباطية.

2.3. رسوم بيانية

وما يشوّش التقابل الواضح بين الصنفين السابقين هو أننا نتحدث عن العلامات حتى بخصوص ما يعبّر عنه «بالرموز» التي تمثل أشياء وعلاقات ذهنية من قبيل المرمّزات المنطقية والكيميائية والجبرية والرسوم البيانية. فهي تبدو كذلك اعتباطية مثل علامات الصنف الثاني، ومع ذلك فهي تظهر اختلافاً ملموساً. وبالفعل فإنّنا لو غيّرنا ترتيب الحروف في كلمة /donna/ (امرأة) لما تعرّفنا على العبارة، بينما لو كتبناها أو لو نطقناها بمختلف الطرق (باللون الأحمر أو بحروف قوطية أو بلهجة محليّة) فإن الاختلافات في التعبير لا تغيّر من فهم المضمون (على الأقل في المستوى الأول والبديهي للمعنى). وعلى عكس ذلك تضفي العمليّات التي تمسّ التعبير تغييراً على مضمونه إذا تعلّق الأمر بمرمّزة تركيبية أو رسم بياني. وإذا ما تمّت هذه العمليات باتّباع بعض القواعد فإننا نحصل على معلومات جديدة بخصوص المضمون. فلو غيّرنا خطوط خارطة طوبغرافية أمكننا أن نتكهن بالوضعية المحتملة للمنطقة المعنية؛ ولو رسمنا مثلثات داخل دائرة لاكتشفنا خصوصيات جديدة للدائرة. ويحدث هذا لأنّ في هذه العلامات تطابقاً كليّاً بين العبارة والمضمون، فهذه العلامات اعتباطية في العادة إلّا أنّها تحتوي على عناصر تبرير. وتبعاً لذلك

فعلامات الصنف الثالث، مع أنهّا من إنتاج الكائن البشري لغاية التواصل، فإنها في ما يبدو تخضع إلى أنموذج علامات الصنف الأول أي «ق ⊂ ض». وهي ليست طبيعيّة كالأولى، بل يقال عنها إنّها «أيقونية» أو «تماثلية».

4.2. رسوم

والذي يشبه هذا الصنف الأخير من العلامات تشابهاً وثيقاً، وتعرّفه المعاجم على أنّه علامات (واللغة العامية تقبل ذلك مسميّة إيّاها «رسوماً») هو «أيّ طريقة بصرية تنسخ الأشياء الملموسة مثل رسم حيوان للتعبير عن الموضوع أو المفهوم الموافِق له». فما الذي يجمع بين الرسم والرسم البياني؟ إنّ الجامع بينهما هو أنّه بالإمكان القيام بتغييرات لغاية التكهن. ومن ذلك أنّي أرسم شاربين فوق صورتي وإذا بي أتكهن بما سيكون عليه مظهري لو أطلت شاربيّ. ثمّ ما الذي يفرق بينهما؟ يكمن الفارق (وهو بالتأكيد ظاهري فحسب) في أنّ الرسم البياني يتبع قواعد في الإنتاج دقيقة ومقنّنة جدّاً، بينما يبدو الرسم أكثر «تلقائية». ثم إنّ الصنف الأول يصوّر شيئاً ذهنياً بينما يصوّر الصنف الثاني شيئاً ملموساً. ولكن هذا ليس دائماً صحيحاً: فالقارن(*) المرسوم على الشعار الملكي الإنجليزي يمثّل صورة ذهنية وشيئاً خيالياً، وهو يمثّل في الأغلب فئة (خيالية) من الحيوانات. ومن ناحية أخرى تحدّث غودمان(3) طويلاً عن صعوبة التمييز بين صورة بشرية وصورة شخص معيّن. أين يكمن الفارق؟ أفي الخصوصيات المفهومية للمضمون الذي يمثّله الرسم أم في الاستعمال

(*) حيوان أسطوري يجسّم حصاناً كان القدامى يفترضون له قرناً وسط الجبين (المترجم).

(3) Nelson Goodman, *Languages of Art; an Approach to a Theory of Symbols* (Indianapolis: Bobbs-Merril, [1968]).

الماصدقي الذي يراد تطبيقه على الرسم؟ لقد طرحت هذه المسألة (دون حلّها تماماً) في مؤلف **كريتون** لأفلاطون.

2 . 5. شعارات

ومع ذلك، فإن الاستعمال الشائع يطلق عبارة «علامات» حتى على تلك الرسوم التي تمثّل شيئاً مّا، وإن بشكل مؤسلب، بحيث لا يهمّ أن نتعرّف على الشيء الممثّل بقدر ما يهمّ التعرف على المضمون «الآخر» الذي يراد تبليغه اعتماداً على الرسم. فالصليب والهلال والمنجل والمطرقة، تمثّل تباعاً المسيحية والإسلام والشيوعية. فهي رسوم أيقونية لأنّها مثل الرسوم البيانية والرسوم تقبل ضروباً من التصرّف في التعبير من شأنها أن تؤثرّ في المضمون؛ ولكنها اعتباطية من حيث وضعها المجازي. ويسمّيها الرأي العام «رموزاً»، ولكن بالمعنى العكسي لاستعمالنا لعبارة رموز التي نطلقها على المرمّزات والرسوم البيانية. فالرسوم البيانية مفتوحة أمام عدّة استعمالات ولكن بحسب قواعد دقيقة، أمّا الصليب والهلال فهما شعاران لأنهما يحيلان على مجال معيّن من المدلولات غير المحدّدة.

2 . 6. أهداف

وأخيراً نجد في اللغة الإيطالية عبارات مثل «Colpire nel segno» (أصاب الهدف)، «Mettere a segno» (سجّل هدفاً أو نقطة)، «Passare il segno» (تجاوز العلامة)، «Fare un segno dove si deve tagliare» (وضع علامة حيث يجب أن نقطع شيئاً مّا). تقوم «العلامة» هنا مقام «الهدف»، وتستعمل باعتبارها إحالة للقيام بعمليّة مّا بصفة دقيقة. وفي هذه الحالة فإن الشيء «ليس في مقام شيء آخر» بل يحدّد «أين» ينبغي توجيه العملية؛ فهو حينئذ ليس بديلاً إنمّا هو «توجيه». وبهذا المعنى تصبح نجمة القطب بالنسبة إلى الملّاح «علامة». إنّ بنية الإحالة

هنا هي من النوع الاستدلالي، ولكن مع شيء من التعقيد: **إن** كان الآن «ق»، و**إن** أنت قمت ب «ز»، **فـ**ستحصل على «ض».

3. المفهوم والماصدق

نجد أشياء كثيرة من قبيل العلامات والاختلاف فيما بينها كبير. ولكن يبرز في هذه الغابة من الألفاظ المشتركة التباس من نوع آخر. هل العلامة «شيء تدركه الحواسّ ويتّخذ علاوة عل ذلك معنىً مختلفاً في الفكر»(*) [أغسطين، في **العقيدة المسيحية** (Agostino, *De Doctrina christiana*, II, 1,1)] أم هي، كما يلمّح أغسطين نفسه في موضع آخر، شيء يشار به إلى أشياء أو حالات في الكون؟ هل العلامة مصنوع مفهومي أو ماصدقي؟

لنحاول الآن أن نحلّل تشابكاً سيميائياً متميزاً. تساوي الراية الحمراء مع المنجل والمطرقة الشيوعية (ق ≡ ض). ولكن لو حمل أحدهم راية حمراء فيها منجل ومطرقة، إذاً من المحتمل أن يكون شيوعياً (ق ⊂ ض). مثال آخر: لنفترض أنني أقول /في منزلي تعيش عشر قطط/. ما هي العلامة؟ هل هي كلمة /قطط/ (سنّوريّات داجنة)، أم هي المضمون الشامل للخطاب (في منزلي استضيف عشر سنوريات داجنة)؟ أم هي الإشارة إلى أنّه يوجد في عالم التجربة الواقعية منزل معيّن توجد فيه عشر قطط معينة؟ أم إنّه إذا كان لديّ في المنزل عشر قطط، إذاً لديّ فضاء كاف، إذن لا يمكنني أن أملك أيضاً كلباً، إذاً فأنا من محبّي الحيوانات؟

ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ، إذ علينا أن نسأل: هل العلامة في جميع هذه الحالات هي الحدث الملموس أم الصورة المجرّدة؟ هل هي الإنجاز الصوتي [ق ـ ط ـ ط] أم الأنموذج الصوتمي والمعجمي /قطّ/؟ هل هو أنّني أملك هنا والآن عشر

(*) ورد باللاتينية في النص الأصلي (المترجم).

قطط في المنزل (وما يتبع من استدلالات محتملة) أم هي صنف جميع الحالات ذات الطبيعة نفسها، بحيث إنّ أيّاً كان وبأيّ صفة كانت استضاف في منزله عشر قطط فإن ذلك علامة على حبّ الحيوانات وعلى صعوبة أن يربّي أيضاً كلباً؟

يبدو في هذه المتاهة من المعضلات أنه من المستحسن فعلاً أن نحذف مفهوم العلامة. فباستثناء وظيفة «القيام مقام»، تضمحلّ جميع الخصوصيات الأخرى. والأمر الوحيد الذي يبدو غير قابل للنقاش هو النشاط الدلالي. يظهر أنّ ما يجمع بين البشر (والسيميائية الحيوانية تتساءل إن لم يكن هذا متاحاً أيضاً للكثير من الأنواع الحيوانية) هو إنتاج أحداث ماديّة ـ أو هو القدرة على إنتاج أصناف من الأحداث الماديّة ـ تعوّض أحداثاً أو أشياء أخرى مادية أو غير مادية، ليس في مقدور البشر إنتاجها في عمل الدلالة. ولكن في هذه الحالة فإنّ طبيعة هذه «الأشياء» وطريقة «قيامها مقام»، إضافة إلى طبيعة الشيء الذي تحيل عليه، تتفتّت في عدد كبير من المصنوعات ولا يمكن إعادة تركيبها. وعمليات الدلالة هي المصنوع المتعذّر تحديده الذي يستخدمه الجنس البشري لتعويض غياب العلامات، عندما يستحيل عليه أن يجعل العالم كلّه (الواقعي والممكن) في متناول يده.

هذه خلاصة مغرية ولكنها «أدبية» وكلّ ما تفعله هو أنها تغيّر وجهة المسألة: كيف تشتغل فعلاً عمليّات الدلالة؟ وهل جميعها من الطبيعة نفسها؟ يتناول النقاش حول موت العلامة صعوبة الإجابة عن هذه المسألة من دون أن تجعل السيميائية لنفسها موضوعاً (نظرياً) يمكن على نحو مّا تعريفه.

4. الحلول المتملّصة

يؤكد البعض أنّ لفظ «علامة» يتلاءم مع ما هو لغوي، متّفق عليه ويقع إرساله أو يمكن إرساله بقصد التواصل، ويكون منتظماً

في منظومة يمكن وصفها وفق مقولات دقيقة (التقطيع المزدوج والجداول والأنساق إلخ..). أمّا جميع الظواهر الأخرى التي لا يمكن إخضاعها إلى إحدى المقولات اللغوية (والتي لا تصلح أن تكون بديلاً واضحاً للوحدات اللغوية) فهي ليست علامات. فقد تكون أعراضاً أو أدلّة أو مقدّمات لاستدلالات محتملة، وهي من مشمولات علم آخر[4]. وثمّة من له رأي مشابه إلّا أنه يعتبر أن ذلك العلم الآخر أكثر شمولية من اللسانيات، وهو يشملها بطريقة مّا. لقد قرّر ملمبارغ[5]، على سبيل المثال، أن يسمّي «رمزاً» كلّ عنصر يمثّل شيئاً آخر وأن يحصر عبارة «علامة» على «الوحدات التي هي، مثل علامات اللغة، ذات تقطيع مزدوج ويبرّر وجودها عمل دلالة (حيث تعني عبارة «دلالة» تواصلاً مقصوداً). فجميع العلامات رموز، ولكن ليست جميع الرموز علامات. ومع أنّ هذا القرار معتدل، فإنّه لا يحدّد: أ) إلى أي مدى يمكن تقريب العلامات من الرموز؛ ب) أي علم من العلوم يتعيّن عليه أن يدرس الرموز ووفق أيّة مقولة. ومن ناحية أخرى لا نجد في هذا المضمار بياناً للفارق بين المفهوم والماصدق، حتى وإن كان من المحتمل أن يكون علم العلامات ذا صبغة مفهومية.

في بعض الأحيان يقع تمييز المجالات بحسب نيات ابستيمولوجية أكثر راديكالية. لنتمعّن في هذا الرأي لجيلبيرت هرمان (Gilbert Harman): «الدخان يعني (*means*) النار وعبارة احتراق تعني النار، ولكن عبارة «يعني\ تعني» ليس لها المعنى نفسه. إن عبارة «يعني» غامضة، فعندما يقال إن الدخان يعني النار

(4) Cesare Segre, *I Segni e la critica*, Einaudi Paperbacks; 10 (Torino: Einaudi, 1969), p. 43.

(5) Bertil Malmberg, *Signes et symbols: Les Bases du langage humain,* connaissance des langues; v. II (Paris: A. and J. Picard, 1977), p. 21.

فإنه يراد بذلك قول إن الدخان هو عرض وعلامة وإشارة ودليل على وجود النار. وعندما يقال إنّ كلمة احتراق تعني النار فذلك يعني أنّ الناس يستعملون تلك الكلمة للتعبير عن النار. ثمّ لا وجود لمعنى عادي لعبارة «عنى» تعني بموجبه صورة الرجل سواء رجلاً مّا أو ذلك الرجل. وهذا يوحي بأن نظرية العلامات التي وضعها بيرس تشتمل على الأقل على ثلاثة مواضيع مختلفة: نظرية المعنى المقصود (*intended meaning*)، نظرية البرهان ونظرية التمثيل عبر الرسم. وليس هناك أيّ داع لأن نظنّ أنّ لهذه النظريات الثلاث قواعد مشتركة»[6]. هذه البرهنة التي قدّمها هرمان تصطدم قبل كل شيء بالعادة اللغوية: لماذا يسمّي الناس، منذ أكثر من ألفي سنة، «علامة» ظواهر كان من الواجب أن تقسّم إلى ثلاث مجموعات مختلفة؟ بإمكان هرمان أن يجيب بأنها حالة عادية من المشاركة اللفظية، من ذلك أنّنا نجد أنّ عبارة /*bachelor*/ تعني بالإنجليزية الحائز على شهادة البكالوريا درجة أولى والفتى المرشّح للفروسية والشّاب غير المتزوج وذكر الفقمة الذي يبقى من دون أنثى وقت السّفاد. ولكن فيلسوف اللّغة الذي يهتمّ بالاستعمالات اللغوية يجب أن يسأل فعلاً عن أسباب هذه المشاركات اللفظية. لقد أوحى جاكبسون أنّ نواة دلالية وحيدة عميقة تكوّن أساس المجانسة الظاهرة لعبارة /*bachelor*/ : إنها أربع حالات لم ينه فيها بعد المعنيّ بالكلام مساره التكويني الاجتماعي أو البيولوجي. ما هو السبب الدلالي العميق للمشاركة اللفظية في عبارة /علامة/؟ ومن ناحية ثانية تتعارض حجّة هرمان مع «العرف» في التقاليد الفلسفية. ليس ثمّة فحسب سعي بدءاً من الرواقيين مروراً بالقرون الوسطى وصولاً إلى لوك وبيرس وهوسّرل وفيتغنشتاين (Wittgenstein) إلى وضع أساس مشترك بين نظرية

---

(6) G. Harman, «Semiotics and the Cinema,» *Quartery Review of Film Studies*, vol. 2, no. 1 (1977), p. 23.

المدلول اللغوي ونظرية التمثيل «عبر الرسم»، بل ثمّة أيضاً سعي إلى وضعه بين نظرية المدلول ونظرية الاستدلال.

وأخيراً تصطدم الحجّة بنزعة فلسفية ليس لها تعريف أفضل ممّا جاء به أرسطو حين تحدّث عن «الدهشة» التي تدفع الإنسان إلى التفلسف. /في منزلي تعيش عشر قطط/ : لقد طرحنا السؤال، هل المعنى هو المعنى المقصود أم أنّني أملك عشر قطط (مع ما يمكن استدلاله من خصوصيات تتّصل بي)؟ يمكن الجواب بأنّ الظاهرة الثانية ليس لها علاقة بالمدلول اللغوي، وتنتمي إلى عالم البراهين التي يمكن ربطها من خلال استعمال الأحداث التي تمثّلها القضايا. ولكن هل يمكن بسهولة فصل المقدّم المعبّر عنه من خلال اللغة عن اللغة التي مثّلته؟ عندما سنتناول مسألة «السيميون» (σημεῖον) الرواقية سنلاحظ الغموض والتشابك في العلاقة التي تصل بين الحدث والقضيّة التي مثّلته والمقول الذي عبّر عن تلك القضيّة. وعلى كلّ حال فإنّ ما يجعل المسألتين غير قابلتين للفصل بسهولة هو أنه في كلتا الحالتين يوجد «شيء يقوم مقام شيء آخر» (*aliquid stat pro aliquo*). وحتى وإن تغيّرت طريقة «القيام مقام» فذلك لا ينفي أنّنا في كلتا الحالتين إزاء جدليّة فريدة من الحضور والغياب. أليس في هذا ما يكفي للتساؤل عن وجود آلية مشتركة ـ مهما كان مستوى عمقها ـ تحكم الظاهرتين؟

وفي قولك: «هذا شخص يحمل في عروة ثوبه شارة تمثّل منجلاً ومطرقة» هل نحن إزاء حالة من «المعنى المقصود» (ذلك الشخص يريد أن يشير إلى أنه شيوعي)، أو حالة من التمثيل الرسمي (ذلك الشعار يمثل «رمزياً» الاتحاد بين العَمَلة والفلاحين) أم أنّنا إزاء برهان استدلالي (بما أنه يحمل ذلك الشعار فهو إذاً شيوعي)؟ هكذا فإنّ الحدث نفسه يدخل ضمن ما يعتبره هرمان ثلاث نظريات مختلفة. صحيح أنّ الظاهرة نفسها قد تكون موضوع نظريات مختلفة جداً فيما بينها: تلك الشارة تدخل ضمن مجال

الكيمياء غير العضوية نظراً للمادّة التي صنعت منها وضمن مجال الفيزياء بما أنهّا خاضعة لقانون الجاذبية، وضمن مجال التكنولوجيا التجارية بما أنّها منتوج صناعي يتاجر به. ولكن في الحالة التي تعنينا تخضع في الوقت نفسه إلى تلك النظريات الثلاث (المفترضة)، نظريات المدلول والتمثيل والبرهان لأنها ـ ولهذا السبب فقط ـ لا تقوم مقام نفسها، وهي ليست موجودة لأجل تركيبتها الجزيئية ولا بسبب قابليتها للسقوط نحو الأسفل ولا لأنها قابلة لأن تلفّ وتحمل، ولكن لأنها تحيل إلى شيء يوجد خارج كيانها. وبهذا المعنى فهي تثير «الدهشة» وتصبح الموضوع المجرّد نفسه للسؤال النظري نفسه.

5. تفكيك العلامة اللغوية

للملاحظات النقدية الموالية خصوصية مشتركة. أولاً: أنّها حتى عندما تتحدّث عن العلامة بصفة عامّة ـ مع اعتبار أنواع أخرى من العلامات ـ فإنّها تركز على بنية العلامة اللغوية؛ ثانياً: تنزع إلى تفتيت العلامة في كيانات ذات بعد أكبر أو أصغر.

5.1. العلامة مقابل الشكل

العلامة كيان واسع الامتداد. والعمل الذي قامت به الصوتيّات على الدّوالّ اللغوية، باعتبارها نتيجة تقطيع إلى وحدات صوتية أصغر، انطلق من تحديد «الستويكيا» (στοιχεῖα) الرواقية، وبلغ نضجه مع التحديد اليلمسلافي للـ «أشكال» وتوّج بنظرية «السّمات المميّزة» الجاكبسونية. هذه النتيجة النظرية، في حدّ ذاتها، لا تضع محلّ مناقشة مفهوم العلامة اللغوية، لأن الوحدة التعبيرية، مع أنّها قابلة للتجزئة والتقطيع، فهي لا تزال تعتبر مرتبطة كلياً بمضمونها. ولكن مع يلمسلاف تظهر إمكانية تحديد أشكال حتى على مستوى المضمون.

بقي أن نقرّر (وسنرى ذلك في الباب الثاني) هل أشكال المضمون هذه تنتمي إلى نظام متناه من الكليّات الميتا دلالية أم هي كيانات لغوية تتدخل بالتناوب لتوضيح تركيبة كيانات لغوية أخرى. إلّا أنّ اكتشاف تقطيع المضمون في أشكال جعل يلمسلاف يؤكد أن «اللغات... لا يمكن وصفها بحسب أنظمة خالصة من العلامات؛ فاللغات ـ باعتبار الهدف الذي نوكله إليها عادة ـ هي قبل كل شيء وبالخصوص نظام من العلامات؛ ولكن إذا اعتبرنا بنيتها الداخلية كانت قبل كل شيء وبالخصوص شيئاً مختلفاً، أي نظاماً من الأشكال يمكن استعمالها لبناء علامات. هكذا فإن تعريف اللغة باعتبارها نظام علامات بدا ـ بعد تحليل أدقّ ـ غير مُرضٍ، إذ إنّه يتعلق فقط بالوظائف الخارجية للغة، وبعلاقاتها مع العوامل غير اللغوية المحيطة بها، ولكنه لا يتعلق بوظائفها الداخلية الخصوصية»(7).

ويعرف يلمسلاف جيداً أنه لا يوجد تطابق كليّ بين أشكال التعبير وأشكال المضمون، أي إن الصواتم لا تنقل أجزاء دنيا من المدلول، حتى وإن تبيّن لنا في هذا الصّدد أن في /tor-o/ (ثور) يعني الجذر «بقري + ذكر + بالغ» بينما اللفظم /o/ يعني «فرد». وإذا ما كان نظام أشكال المضمون أكثر ثراءً وليس منظّماً فقط بحسب دمج من جنس إلى نوع، فإنه بإمكاننا القول إنّ /tor-/ تعني أيضاً (وبصفة جملية) «ذو قرنين + ثدييّ + ذو حوافر + صالح للركوب» إلى غير ذلك. والحقّ أنّ هذه العلاقات تتمّ بين مركّب تعبيري و«مجموعة» من أشكال المضمون، ترتبط بذلك التعبير بموجب الوظيفة الدلالية، ولكن يمكن ربطها، في وظيفة مختلفة، بمركَّبات تعبيرية أخرى. وبهذا تبدو العلامة (أو

(7) Louis Hjelmslev, *Omkring Sprogteoriens grundlaeggelse, Munksgaard, Kobenhavn*, nuova ed. (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1943), p. 51.

الوظيفة السيميائية) مثل القمّة البارزة والمعروفة لشبكة من التكتّلات والتفكيكات التي تقبل دوماً توليفات جديدة. فالعلامة اللغوية ليست وحدة من نظام الدلالة ولكنها وحدة يمكن التعرّف عليها من عمليّة التواصل.

وحينئذٍ، فإنّه من الواضح أنّ فكرة يلمسلاف (رغم الإثراء الكبير الذي ساهمت به في تطوير الدلالة البنيوية) لا تعتبر أنواعاً أخرى من العلامات لا يقبل فيها الواظفان على ما يبدو تحليلاً آخر باعتبارهما شكلين. فإمّا أن نعتبر أنّ السحابة التي تنبئ بزوبعة، أو رسم «جوكوندا» ليسا علامتين، وإمّا أن نقرّ بوجود علامات من دون أشكال تعبير. ويبدو حينئذٍ من المجازفة أن نتحدث في شأنها عن أشكال المضمون. وقد وسّع بريـيتو[8] بصفة واضحة من مجال منظومة العلامات معترفاً بأنظمة لا تقبل التقطيع المزدوج، وبأنظمة ذات تقطيع ثانٍ فحسب، وأنظمة ذات تقطيع أول فحسب. فعصا الضرير البيضاء ـ ويبدو حضورها أمراً مفيداً متى غابت العصا ـ هي دالّ من دون تقطيعات، وهي تعبّر بصفة عامّة عن العمى، وتطالب بأولوية المرور، وتلتمس تفهّم الحاضرين، فهي بإيجاز تعبّر عن جملة من المضامين. فالعصا على مستوى النظام فقيرة جداً (حضور مقابل غياب)، أمّا على مستوى الاستعمال التواصلي فهي ثرية جداً. وهي إن لم تكن علامة فعلينا أن نجد لها اسماً آخر، إذ يجب أن تكون شيئاً مّا.

2.5. العلامة مقابل القول

لقد انتقد بويسّانس (Buyssens) ضيق مقاس العلامة المفرط وذلك في السنوات نفسها التي كان يلمسلاف ينتقد فيها سعة ذلك المقاس المفرطة. فالوحدة الدلالية ليست العلامة، بل هي شيء

(8) Luis J. Prieto, *Messages et signaux*, le linguiste; 2 (Paris: Presses universitaires de France, 1966).

يتطابق مع القول، الذي يسمّيه بويسّانس «معينم». والمثال الذي يتخذه بويسّانس لا يتعلق بالعلامات اللغوية بل بلافتات الطريق، فقد ذكر أنّ «العلامة لا تملك دلالة، فالسّهم بمعزل عن لافتات الطريق، يذكرنا بمختلف المعينمات المتعلقة باتجاهات وسائل النقل؛ ولكن السهم وحده لا يمكّننا من إدراك شيء مّا ولتحقيق ذلك ينبغي أن يكون له لون مّا واتجاه مّا وأن يوضع فوق لافتة في موضع معيّن؛ وكذا الأمر بالنسبة إلى الكلمة المعزولة، فكلمة «طاولة» مثلاً تبدو لنا عنصراً افتراضياً لمجموعة من الجمل تتحدث عن أشياء مختلفة؛ ولكنها لا تسمح بمفردها بتكوين حالة الإدراك التي ذكرناها»[9].

نسجّل تعارضاً غريباً: فيلمسلاف لا يهتمّ بالعلامة لأنه يهتمّ باللغة باعتبارها نظاماً مجرّداً؛ في حين لا يهتمّ بويسّانس بالعلامة لأنه يهتمّ بالتواصل باعتباره عملاً ملموساً. وكما هو واضح، فإنّ النقاش يحمل في طياته التقابل بين المفهوم والماصدق. إنها لمشاركة لفظية مزعجة: فعلم الدلالة المكونيّة يسمّي «معينمات» الأشكال اليلمسلافية (التي هي أصغر من العلامة) والتقليد الذي اقتفى أثر بويسّانس [بريتو، دي ماورو (De Mauro)] يسمّي «معينمات» الأقوال وهي أوسع من العلامة.

على كلّ حال ما يسمّيه بويسّانس «معينم» هو ما يمكن أن يسمّيه آخرون «قولاً» أو فعلاً لغوياً تامّاً. ومع ذلك، فما يدهش هو ما أكده بويسّانس في البداية من أنّ العلامة عديمة الدلالة. فإذا صحّ أننا «نسمّي الأشياء بصفة مفردة ولكنها تكتسب معنى شاملاً»(*)، فمن الأفضل أن نقول إنّ كلمة /طاولة/ بمفردها لا

---

(9) Eric Buyssens, *Les Langages et le discours; essai de linguistique fonctionnelle dans le cadre de la sémiologie* (Bruxelles: Office de publicité, 1943), p. 38.

(*) ورد باللاتينية في النص الأصلي (المترجم).

تسمّي شيئاً (أي لا تشير إلى شيء)، ولكنها تمتلك دلالة. وبإمكان يلمسلاف أن يجزّئها إلى أشكال. ويقرّ بويسّانس بأن هذه الكلمة (مثل كلمة «سهم») يمكن أن تكون عنصراً افتراضياً لجمل مختلفة. ماذا يوجد إذن في مضمون /طاولة/ ما يجعلها قابلة لأن تدخل في جمل مثل /الحساء فوق الطاولة/ أو /الطاولة مصنوعة من اللوح/ وليس في جمل من قبيل /الطاولة تأكل السمك/ أو /غسل وجهه بطاولة/؟ لذا ينبغي أن نقول إن كلمة /طاولة/ بمقتضى إمكانية تحليلها باعتبارها أشكالاً من المضمون تشير ـ فضلاً عن عناصر دلالية ذريّة ـ إلى تعليمات سياقية تتحكم في إمكانية إدراجها في أجزاء لغوية أكبر حجماً من العلامة.

وهكذا يتعيّن أن تبقى العلامة مفترضة باعتبارها كياناً وسطاً بين نظام الأشكال والمجموعة اللامتناهية من التعابير الاثباتية والاستفهامية والآمرة التي أدرجت فيها. وكون هذا الكيان الأوسط ـ بحسب رأي دي ماورو[10] متّبعاً في ذلك رأي لوشيدي (Lucidi) ـ لا يجب أن يسمّى «علامة» بل «معينم ضعيف»، فتلك مسألة تسمية لا غير.

وقد وضّح بريتو هذا الجدال الظاهري بين يلمسلاف وبويسّانس قائلاً إنّ المعينم (بحسب بويسّانس) هي «وحدة وظيفة» بينما الشكل هو «وحدة اقتصاد»[11]. ويقول يلمسلاف إنّ العلامة هي وحدة وظيفة والشكل هو وحدة اقتصاد. ما يجب أن نفعله هو ألّا نحدّد مستويين بل ثلاثة (أو ربما أكثر) يكون فيها المستوى الأسفل دائماً وحدة اقتصاد لما هو وحدة وظيفة في المستوى الأعلى.

---

(10) T. de Mauro, *Senso e significato* (Bari: Adriatica, 1971).

(11) Luis J. Prieto: *Pertinence et pratique: Essai de sémiologie*, collection le sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1975), et *Pertinenza e pratica* (Milano: Feltrinelli, 1976), p. 27.

لا شك في أنّ التمييز الذي جاء به بويسّانس يفتح المجال أمام الحجج التي تجعل من العلامة مقابلاً للفعل اللغوي في واقعيته وفي تعقيده. إلّا أنّ التمييز بين دلالة الأسماء والطبيعة التداولية للسؤال والرجاء والأمر كان حاضراً عند أفلاطون وأرسطو وكذلك عند السفسطائيين والرواقيين. إن المقابلة بين تداولية الأقوال ودلالة الوحدات السيميائية تعني تحويل الاهتمام من أنظمة الدلالة إلى عمليات التواصل ولكن المنظورين يتكاملان[12]. لا يمكن التفكير في العلامة من دون مراعاة ما يميّز حضورها في السياق، ولكن لا يمكن أن نفسر لماذا يفهم شخص مّا عملاً لغوياً مّا إذا لم نناقش طبيعة العلامات التي أقحمت في السياق. ويؤكد تحويل الاهتمام من العلامات إلى القول ما كان معروفاً بحسب التفكير السليم، من أنّ كلّ نظام دلالة مصنوع بهدف إنتاج عمليّات تواصل. ولا ينفي تسليط الضوء على إحدى المسألتين وجود الأخرى التي تظلّ دائماً خلفها، بل يعني على الأكثر تأجيل حلّها، أو قبولها باعتبارها معطى.

3.5. العلامة من حيث هي اختلاف

تتركّب عناصر الدّال في نظام من التقابلات، حيث لا توجد فيه، بحسب عبارة سوسّور، إلّا الاختلافات. ولكن يحدث الشيء نفسه في نظام المدلول. ففي المثال المعروف الذي قدّمه يلمسلاف[13] حول الاختلاف في المضمون بين عبارتين في الظاهر مترادفتين مثل /*Holz*/ و/*bois*/ (حطب، خشب، لوح) فإن ما يفرق بين وحدتي المضمون هي حدود التجزئة لقسم من المسترسل. فالعبارة الألمانية /*Holz*/ تعني كلّ ما هو ليس شجرة

---

(12) Umberto Eco, *Trattato di semiotica generale* (Milano: Bompiani, 1975).

(13) Hjelmslev, *Omkring Sprogteoriend grundlaeggelse, Munksgaard, Kobenhavn*, p. 39.

/*Baum*/ وليس غابة /*Wald*/. ولكن العلاقة المتبادلة بين مستوى التعبير ومستوى المضمون تقوم كذلك على اختلاف إذ ثمّة إحالة متبادلة بين متغايرين، وتقوم الوظيفة السيميائية على جدلية الحضور والغياب. انطلاقاً من هذه المقدّمة البنيوية يمكن حلّ نظام العلامات بأكمله في شبكة من التكسيرات، كما يمكن التعرّف على طبيعة العلامة في ذلك «الجرح» أو «الفتحة» أو «الانحراف» الذي ما إن تكوّنه حتى تبطله.

إلّا أنّ هذه الفكرة، التي تناولها من جديد وبقوّة الفكر ما بعد البنيوي [وبالخصوص درّيدا (Derrida)]، كانت قد طرحت قبل ذلك بكثير. فلقد حدّد لايبنيز (Leibniz) في المؤلَّف الوجيز *De Organo sive arte magna cogitandi* وهو يحاول إيجاد عدد محدّد من الأفكار تنشأ من تركيبيّتها جميع المفاهيم الفكرية الأخرى ـ كما هو الشأن بالنسبة إلى الأعداد ـ الخاصية التوليفية الأساسية في المقابلة بين الربّ واللّاشيء، بين الحضور والغياب. وما الحساب الثنائي إلّا محاكاة رائعة لهذه الجدلية البسيطة.

قد يبدو مغرياً، من المنظور الميتافيزيقي، أن نرى كلّ بنية تقابلية تتأسّس على اختلاف تكويني يبطل العبارات المختلفة. ولكن لا يمكن نفي أنّنا لنتصوّر نظاماً من التقابلات ـ حيث يعتبر فيه شيء مّا على أنه غائب ـ علينا افتراض أنّ شيئاً مّا آخر موجود (ولو كان وجوداً بالقوة). فمن دون وجود واحد منهما لا يبرز غياب الآخر. وبصفة تناظريّة تصلح الاعتبارات الخاصّة بأهميّة العنصر الغائب للعنصر الموجود كذلك. وتصلح الاعتبارات الخاصّة بالوظيفة التكوينية للاختلاف للقطبين اللّذين يبرز من تقابلهما الاختلاف. الموضوع إذن يلتهم نفسه. إن صوتماً مّا هو من دون شك موضع مجرّد في نظام يستمدّ صلاحيّته فقط بفضل وجود الصواتم الأخرى التي تقابله. ولكن لكي يمكن التعرّف على الوظيفيّ يجب أن تقع صياغته بصفة ما على أنه غير وظيفيّ. وبعبارة أخرى، يبني علم

الصوتيات نظاماً من المقابلات لشرح طريقة عمل مجموعة من الصواتم الموجودة التي ـ إن لم تكن موجودة قبله ـ فإنّها على نحو مّا متضامنة مع شبحه. ففي غياب أشخاص ينطقون بأصوات لا يوجد علم صوتيات، كما أنه من دون المنظومة التي تبنيها الصوتيات لا يتمكّن الأشخاص من تبيّن الأصوات التي ينطقونها. يمكن التعرف على الأنماط لأنها تتحقق باعتبارها «تواردأ» فعليّاً. ليس بالإمكان افتراض شكل (من التعبير أو من المضمون) من دون افتراض مادة له، وربطه بها، ويجري ذلك في الآن نفسه الذي يصاغ فيه هذا الشكل، وليس قبل ذلك أو بعده.

إنّ عناصر شكل المضمون رغم أنّها تولدت كذلك من التضامن المنظومي البحت (والتي يسمّيها بيرس «مواضيع مباشرة» تنتج من استعمال العلامة نفسها) تعدّ قابلة للظهور وللتحليل (وللوصف في طبيعتها الشكلية) لأنه يمكن التعرّف عليها فعلاً في شكل مؤوّلات، أي في عبارات أخرى يجب بطريقة من الطرق إصدارها. وهكذا فالعلامة من حيث هي اختلاف بحت تتناقض مع نفسها في اللحظة ذاتها التي ـ حتّى نسميها على أنّها غياب ـ ننتج علامات يمكن إدراكها حسيّاً.

5.4. أولويّة الدّالّ

إلّا أنّ الجواب الذي قدّم للسؤال السابق يمكن أن يقرّ انتقاداً آخر لمفهوم العلامة. فإذا لم ندرك دائماً من العلامة إلّا الجانب الدّالّ فحسب ـ الذي من خلال إبداله المتواصل تبرز المساحات الدلالية ـ فلن تكون السلسلة السيميائية عند ذلك إلّا «سلسلة دالّة». وفي هذه الحالة يمكن حتّى للعقل الباطن أن يستخدمها لو كان مبنياً لغة. ومن خلال «انحراف» الدّوالّ، تنتج دوالّ أخرى. والنتيجة المباشرة لهذه الاستنتاجات هي أنّ عالم العلامات والأقوال نفسه يتلاشى في «عملية القول». ومن اليسير

أن نرى في هذه العقدة من المواقف اتجاهاً لكانيّاً يولّد خطابات مختلفة ولكن متضامنة على نحو مّا.

إلّا أنّ هذا الانتقاد يقوم على التباس أو على استعمال لغوي مألوف. ومهما كانت أقوال منظّري هذا الاتجاه حول «الدوالّ»، يكفي أن نقرأها على أنّها «مدلولات» وعند ذلك يكون لما يقولون معنى مفهوم. ويتأتّى اللَّبس أو الاستعمال المألوف من المعاينة البديهية من أن المدلولات لا يمكن تسميتها إلّا بواسطة دوالّ أخرى، كما ورد في الفقرة السابقة. ولكننا لا نجد في مختلف عمليّات التحويل أو التكثيف التي درسها فرويد، مهما تكاثرت فيها آليات الانحراف والتوليد التي تكاد تكون تلقائية، أيّ تلاعب ـ حتى وإن كان مرتبطاً بالجناس الصوتي أو بالجناس الاستهلالي أو بتشابه التعبير ـ لا ينعكس على تكتّل وحدات المضمون ولا يحدّده تحديداً عميقاً ذلك الانعكاس. ففي المرور من / *Herr* / ـ / signore / و / Signorelli / ، ـ بالرجوع دائماً إلى فرويد ـ تتدخّل جملة من الاختلافات التعبيرية القائمة على التماثل والانحراف التدريجي للمضمون. وممّا يؤكد ذلك أنّ المثال الفرويدي يمكن فهمه وإنتاجه فحسب من قبل من يتكلّم في الوقت نفسه اللغتين الألمانية والإيطالية ويتعرّف فيهما على وظائف سيميائية متكاملة (التعبير مع المضمون). ومن لا يعرف الصينية لا يمكنه أن ينتج زلّات لسان قابلة للتأويل باللغة الصينية، إلّا إذا بيّن له محلّل نفساني يعرف الصينية أنه يحتفظ بذاكرة لغوية مدفونة وأنّه من دون إرادته قد تلاعب بعبارات صينية. فالزلّة التي تحدث معنى تستخدم أشكالاً من المضمون. أمّا إذا استخدمت أشكالاً من التعبير فحسب فذلك يعني وجود هفوة آلية (مطبعية أو رقنية أو نطقية). وهذه الزلّة توظّف في الأكثر عناصر من المضمون لدى المؤوّل فحسب؛ ولكن في هذه الحالة ما ينبغي تحليله هنا هو المؤوّل.

عندما نقول إنّ العلامة تـنحلّ في السلسلة الدلالـيّة فتلك صورة مجازية يراد بها أن الشخص المتكلّم (أو الذي يكتب، أو الذي يفكّر) يمكن أن يتحدّد من خلال منطق العلامات أو من «لعابها» أو من رواسبها التـناصّية أو من التلاعب الذي غالباً ما يكون عرضياً (يكون عرضياً في الدخول، ولا يكون كذلك أبداً في الخروج) بين حقوق التعبير وحقوق المضمون. ولكن في هذا المعنى لا يضع مفهوم السلسلة الدلالـيّة محلّ نقاش مفهوم العلامة، بل إنه بالعكس يعيش منها.

5.5. العلامة مقابل النص

ومن ناحية أخرى، فمن الثابت أن ما يعبّر عنه بالسلسلة الدلالـيّة تـنتج نصوصاً تجرّ وراءها ذاكرة الـتـنــاصّ التي تتغذّى منها. هي نصوص تولّد ـ أو يمكن أن تولّد ـ قراءات مختلفة وتأويلات، تكاد تكون غير متـناهية. يمكن إذن أن نؤكد (ونشير في هذا الصدد إلى الخطّ الذي يصل ـ مع شيء من الاختلاف ـ بين بارت (Barthes) ودرّيدا، في أعمالهما الأخيرة، وكريستيفا (Kristeva) أنّ الدلالة تمرّ فقط عبر النصوص التي هي الموضع الذي يتولّد منه المعنى ويولّد فيه (الممارسة الدلالـيّة) وفي هذا النسيج النصّيّ لا يمكن علامات القاموس من حيث هي مرادفات مقنّنة أن تطفو على السطح إلّا في حالة تصلّب «المعنى» وموته.

لا يستعيد هذا الانتـقاد فحسب اعتراض بويسّانس (من أنّ التواصل لا يقع إلا على مستوى القول) ولكنه يذهب إلى ما هو أعمق. فليس النصّ مجرّد أداة تواصل، بل أداة تضع الأنظمة الدلالية الموجودة قبلها محلّ نقاش، وغالباً ما تجدّدها، وأحياناً تدمّرها. ومن دون التفكير بالضرورة في نصوص مثالية في هذا الصّدد مثل نصّ *Finnegans Wake* ـ وهو آلة نصيّة تأتي على كتب النحو والمعاجم ـ فمن المؤكّد أنه على المستوى النصّي تتولّد

وتعيش الوجوه البلاغية. وفي هذا الصدد تفرغ الآلية النصيّة العبارات التي كان المعجم «الحرفي» يعطيها معنى واحداً ومحدّداً وتثريها بأشكال المضمون. ولكن لو أمكننا أن نصنع استعارة[14] وأن نسمي الأسد /ملك الغاب/، مضيفين إذن إلى «الأسد» صورة «بشرية» ـ مع انعكاس خاصية «حيوانية» على فئة الملوك ـ فهذا يحدث لأنّ /الملك/ و/الأسد/ موجودان من قبل لتفعيل وظيفتين دلالّيتين هما على نحو مّا مسنّنتين. فلو لم تكن العلامات (التعبير مع المضمون) موجودة قبل النصّ فلن يمكن الاستعارة أن تقول أكثر من أنّ شيئاً مّا هو شيء مّا. بينما نراها تقول إن ذلك الشيء (اللغوي) هو في الوقت نفسه شيء آخر.

إلّا أنّ ما هو مُثرٍ في المسائل التناصيّة هو أنه لكي يمكن التعبير النصيّ أن يفرغ أو يهدم أو يعيد بناء وظائف سيميائية مسبقة الوجود يتعيّن وجود شيء مّا في الوظيفة السيميائية (أي في شبكة أشكال المضمون) يظهر باعتباره مجموعة من التعليمات الموجهة نحو إمكان بناء نصوص مختلفة. وسنرى ذلك بصفة مفصّلة في ما بعد (انظر الفقرة 9).

5 . 6. العلامة من حيث هي تطابق

يبدو، بحسب هذا الاعتراض، أنّ العلامة تتأسّس على مقولات «التشابه» أو «التطابق» وهذا الطابع الخدّاع يجعلها متماشية مع إيديولوجية الذات. إن الذات من حيث هي وحدة استعلائية تنفتح على العالم (أو ينفتح العالم عليها) في عملية التمثيل، والذات التي تحوّل تمثيلاتها إلى ذوات أخرى في سياق التواصل، هي وهم فلسفي سيطر على تاريخ الفلسفة كلّه. لن

---

(14) انظر المدخل «استعارة» (Metafora)، في: *Enciclopedia* (Torino: Einaudi, 1977-), vol. 9, pp. 191-236.

نناقش الآن هذا الرأي، ولكننا سنرى بأيّ معنى يكون مفهوم العلامة متماسكاً مع المفهوم (المتأزّم) للذات، «فتحت قناع التكيّف الاجتماعي والواقعية الآلية فإن الإيديولوجية اللغوية، التي اندمجت في علم العلامات، وضعت الذات ـ العلامة في نقطة المركز، وجعلتها بداية ونهاية كل نشاط عبر لغوي، وأغلقتها، وسمّرتها في كلمتها التي تصوّرتها الفلسفة الوضعية باعتبارها نفسية يوجد «موقعها» في المخّ»[15].

إلّا أنّه لتأكيد ذلك ينبغي الإقرار بأن العلامة تطابق العلامة اللغوية التي تطابق بدورها أنموذج التكافؤ: ق ≡ ض. وبالفعل فإن كريستيفا تعرّف العلامة على أنّها «تشابه». فالعلامة «ترجع حالات متخالفة (الموضوع ـ الذات من جهة؛ الذات ـ المخاطب من جهة أخرى) إلى مجموعة (إلى «وحدة» هي قول ـ رسالة)، معوّضة الممارسات بمعنى، والاختلافات بـ «تشابه»»[16]. و«العلاقة التي تقيمها العلامة هي إذن توافق أبعاد، وتطابق اختلافات»[17].

علينا الآن حينئذ أن «ندّعي عدم صحّة» فكرة أنّ العلامة هي تشابه، أو تكافؤ أو تطابق. ينبغي علينا هنا أن نبيّن أنّها ليست تشابهاً أو تطابقاً أو تكافؤاً بين العبارة والمضمون. وسنتعرّض في الخاتمة (انظر الفقرة 14) إلى نتائج هذه البرهنة على العلاقة بين الذات والموضوع والذات والمخاطب، والتي لا تتعلّق بصفة مباشرة بالحديث الذي نحن بصدده.

وقبل كلّ شيء لا تظهر العلامة، من وجهة نظر بيرس، على أنّها تشابه وتطابق «فالعلامة هي شيء من خلال التعرّف عليه

(15) Julia Kristeva: *Σημειοτχή. Recherches pour une semanalyse* (Paris: Editions du Seuil, 1969), and *Σημειοτχή* (Milano: Feltrinelli, 1978), p. 96.

(16) المصدران نفسهما، ص 64.

(17) المصدران نفسهما، ص 75.

نعرف شيئاً إضافياً»[18]. وكما سيتبيّن ذلك فإنّ العلامة هي توجيه للتأويل وآلية تقود - انطلاقاً من حافز أوليّ - إلى جميع الاستنتاجات التأويلية الأبعد شأواً. ننطلق من علامة لاكتشاف مساحتها الدلالية في جملتها ولبلوغ النقطة التي تولّد فيها العلامة تناقضها (وإلّا لما كانت تلك الآليات النصيّة المسمّاة «أدب» ممكنة). فالعلامة هي بحسب بيرس قضية في طور التولّد[19]. ولكن، لكي تظهر العلامة بحسب هذا المنظور ينبغي اكتشاف مختلف مراحلها، على الأقلّ في الطور الأول من تاريخها. وللقيام بذلك يجب التخلّص من مفهوم محرج هو مفهوم العلامة اللغوية وسنعود إليه في ما بعد. أمّا الآن فبالإمكان الاستغناء عنه لأنه لم يظهر في البداية بل هو نتاج ثقافي متأخر جدّاً.

6. العلامات مقابل الكلمات

إنّ المصطلح الذي ترجمته التقاليد الفلسفية الغربية في ما بعد بعبارة «*signum*» و«segno» (علامة) هو باليونانية «سيميون» (σημεῖον). وقد ظهرت هذه العبارة باعتبارها مصطلحاً تقنياً - فلسفياً في القرن الخامس، مع برمنيدس (Parmenide) ومع أبيقراط (Ippocrate). وغالباً ما تظهر مرادفاً لـ«تكميريون» (τεχμήριον) أي «دليل» أو «سمة» أو «عرض». وأول تمييز قاطع بين المصطلحين جاء في كتاب **الخطابة** لأرسطو.

---

(18) Charles S. Peirce: *Letters to Lady Welby*, edited by Irwin C. Lieb (New Haven, CT: Whitlock, 1953), and *Collected Papers*, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, 8 vols. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1960), vol. 8, p. 332,

والترجمة الإيطالية ص 189.

(19) وكريستيفا نفسها تذكر بذلك. انظر: Julia Kristeva: *La Révolution du langage poétique; l'avant-garde à la fin du XIXe siècle, Lautréamont et Mallarmé*, tel quel (Paris: Editions du Seuil, [1974]), et *La Rivoluzione del linguaggio poetico* (Padova: Marsilio, 1979), p. 47.

لقد وجد أبيقراط مفهوم العرض لدى الأطباء الذين سبقوه. ويقول ألكميون (Alcmeone) إن «الآلهة تملك بخصوص الأشياء غير المرئية والأشياء الفانية إثباتاً مباشراً، ولكن على الإنسان أن يبرهن عليها من خلال الأعراض (τεχμαίρεσθαι) [ديوجين لايرتسيو Diogene Laerzio, *Vite*, VIII, 83]. وكان الأطباء الكنيديّون يعرفون قيمة الأعراض فهم على ما يبدو كانوا يقنّنوها في شكل معادلة. كان أبيقراط يؤكد أنّ العرض ملتبس إذا لم يقيّم بحسب محيطه، مع اعتبار الهواء والمياه والأماكن والحالة العامة للجسم والحمية التي بإمكانها أن تغيّر تلك الحالة. كأن نقول: إن كان «ق» فإذن «ض»، ولكن على شرط أن يساهم العاملان «ي» و«س». يوجد سنن ولكنه ليس متواطئاً. فالعرض يعطي معلومات لتقييمه في حالات مختلفة، إذ يقع خلقه، ويصبح وظيفة علامية (سواء كان سيميون [σημεῖον] أو تكميريون [τεχμήριον]) فقط عند الاستدلال المنطقي ـ التصوري[20]. ونجد من لاحظ أنّ فرضيات مماثلة صالحة بالنسبة إلى العلم القياسي في عمل المؤرخين، انطلاقاً من ثوسيديدس (Thucydide)[21].

لم يكن أبيقراط يهتمّ بالعلامات اللغوية. وعلى كل حال لا يبدو أنه في ذلك العصر كان يستعمل لفظ «علامة» بخصوص الكلمات. كانت الكلمات أسماء (أونوما [ὄνομα]). وكان برمنيدس يراهن على هذا الفارق، عندما كان يقابل حقيقة فكر الإنسان بالطبيعة الوهميّة للرأي وبالطبيعة الخداعة للحواس. وإذن، إن كانت التمثيلات خداعة، فالأسماء ليست إلّا عناوين خداعة هي الأخرى، يقع إلصاقها بالأشياء التي نظن أنّنا نعرفها. وكان

(20) انظر مقدمة فيجيتي في: Ippocrate, *Opere*, a cura di M. Vegetti (Torino: Utet, 1965).

(21) انظر: C. Ginzburg, «Spie. Radici di un Paradigma indiziario,» in: *Crisi della ragione*, a cura di Aldo Gargani, Einaudi Paperbacks; 106 (Torino: Einaudi, 1979).

برمنيدس يستعمل دائماً عبارة أونومازين (Ὀνομάζειν)، أي «أطلق اسماً»، ليقدّم اسماً اعتباطياً، معتبراً إياه صادقاً، بينما هو لا يتطابق مع الصدق[22]. ويقيم الاسم معادلة مزيفة مع الواقع، ومن هنا فهو يحجبها. بينما كلّما استعمل برمينيدس عبارة «علامة»، فهو يشير إلى دليل واضح، إلى مبدإ استدلال. «على الطريق التي يقول فيها إنّ... توجد علامات كثيرة (σήματα)» [Simplicius, *Fisica*, 179, 31].

وبهذا فإنّ الأسماء (الكلمات) ليست علامات. فالعلامات هي شيء آخر. ومن ناحية أخرى يقول هرقليتس (Héraclite) أيضاً: «إن السيّد، الذي يوجد وسيط وحيه في «دالفي» لا يقول (λέγει) ولا يواري، ولكنه يشير (σημάινει)»[23]. ومهما كان المفهوم الذي نعطيه لفعلي «قال» (λεγειν) و«أشار» (σημαίνει)»[24] فإنه يبدو هنا أيضاً على أيّة حال أنّه لا وجود لمطابقة بين العلامات والكلمات.

يحملنا الحديث عن الكلمات مع أفلاطون ومع أرسطو إلى الفصل بين الدالّ والمدلول، وبالخصوص بين مدلول الكلمة (أن نقول ما هو الشيء، وهي وظيفة تقوم بها حتى الكلمات المفردة) والمرجع (أن نقول إن الشيء هو، وهي وظيفة لا تقوم بها إلّا الأقوال التامّة). ولكن أرسطو في أعماله المنطقية التي يهتمّ فيها باللغة، يتحفّظ عند استعمال كلمة سيميون (σημεῖον) للإشارة إلى الكلمات.

---

(22) A. Pasquinelli, *I Presocratici. Framenti e testimonianze* (Torino: Einaudi, 1958), p. 405.

(23) H. Diels e W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechish und Deutsch*, 6 verb. Aufl. hrsg. von Walther Kranz, 3 vols. ([Berlin]: Weidmann, 1951-1952), pp. 23 and 93.

(24) انظر: L. Romeo, «Heraclitus and the Foundations of Semiotics,» *VS*, no. 15 (1976).

في فقرة معروفة من كتاب **في التأويل** 16a، 1-10 (De *Interpretatione*) يبدو أنّه يقول إنّ الكلمات هي علامات (σημεῖα). ولكن لنتتبّع جيّداً برهنته. فهو يقول قبل كلّ شيء «إنّ الألفاظ دالّة [أو رموز (σύμβολα)] على المعاني التي في النفس، كما أنّ الحروف التي تكتب هي دالّة (رموز) على هذه الألفاظ». ثمّ يدقّق قائلاً إنّ «الألفاظ ليست واحدة بعينها عند جميع الأمم»[25] وهذا يجرّنا إلى ما يؤكده بصفة أفضل في الفقرة [16a 20-30]، أي إنّ الألفاظ والحروف توضع (أو تنشأ) عن طريق التواضع، ويقول هنا مرّة أخرى إنهّا تصبح دالّة، وبهذا فهي مختلفة عن الأصوات التي تصدرها الحيوانات لكشف تفاعلاتها الباطنية. ويذكر كذلك توما الأكويني في تعليقه على هذا النصّ، أنّ الأصوات التي تطلقها الحيوانات (أي مجمجمة) هي علامات طبيعية، كالأنين بالنسبة للمصابين. ويبدو إذن جلياً أنه عندما يريد أرسطو أن يعرّف بالأسماء يستعمل لفظ /رمز/[26]. وعلينا أن نلاحظ أنّ لفظ /رمز/ أقلّ قوة بكثير وأقلّ دقّة من /علامة/ وفي جميع تقاليد ذلك العصر كان يعني «علامة تعرّف» [بعبارة معاصرة «قطعة بديلة» (gettone, jeton)، انظر في هذا الخصوص الباب الذي يتناول الرمز].

يحدّد أرسطو في الفقرة الموالية [دائماً 16a5]، أنّ المعاني التي في النفس خلافاً للحروف والكلمات هي أمثلة أو صور (بعبارة اليوم «أيقونات») للموجودات (ولكنه لن يدرس هذه العلاقة

---

(25) أرسطو، **في التأويل**، ترجمة ابن رشد؛ تحقيق جبرا جهامي، ص 84-85.

(26) انظر: D. di Cesare, «Il Problema logico funzionale del linguaggio in Aristotele,» and H. Lieb, «Das «Semiotische Dreieck» bei Ugden und Richards: eine Neuformulierung des Zeichenmodells von Aristoteles,» in: Horst Geckeler [et al.], *Logos Semantikos: Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu, 1921-1981*, 5 vols. (Madrid: Gredos; Berlin; New York: W. de Gruyter, 1981), pp. 21-30 and pp. 137-156.

التي سيتناولها في كتاب **النفس**). وبتحديده هذا الفارق بين الكلمات والمعاني التي في النفس، يؤكد بطريقة تكاد تكون عفوية، أنّ الكلمات والحروف هي بلا شكّ وقبل كلّ شيء «سيميا» أي علامات (σημεῖα) للمعاني التي في النفس. ويبدو إذن أنّه يماثل بين مفهوم الرمز ومفهوم العلامة. يظهر من أول وهلة أنّه يستعمل كلمة /علامة/ بمفهوم واسع يكاد يكون استعارياً. ولكن هناك شيء آخر. فأرسطو وهو يعتمد على الاستعمال الشائع (الذي يرجع إليه أيضاً، كما سنرى ذلك، في كتاب **الخطابة**) يقول إن الكلمات والحروف هي بلا شكّ أدلّة وعلامات على وجود تفاعلات نفسية (تدلّ على أنّ الإنسان عندما ينطق بكلمات فذلك يعني أنه يريد التعبير عن شيء)، إلّا أنّ كونها علامة على تفاعل لا يعني أنّها (أي الكلمات) تملك الوضع السيميائي نفسه للتفاعلات.

وتبدو هذه الفرضية أكثر متانة إذا اعتبرنا الطريقة التي يستعمل بها أرسطو ـ بعد ذلك بقليل ـ عبارة /علامة/ في سياق هو ربما من أصعب السياقات في كتاب **المقولات**، حيث كان عليه أن يحدّد أنّ الفعل، إذا ما فصل عن القول، لا يؤكد لا وجود الفعل ولا وجود الفاعل الذي يقوم بالفعل. وحتى فعل الوجود، وحده، لا يؤكد أنّه يوجد بالفعل شيء مّا. وفي هذا السياق [16ب، 19 وتابعاتها] يقول إنّ فعل الوجود أو عدم الوجود ليسا علامة على وجود الشيء. إلّا أنّ مراده من قول إنّ الفعل يمكن أن يكون علامة لوجود الشيء كان قد وضّحه قبل ذلك [في 16ب، 5 وتابعاتها]، عندما يقول إنّ الفعل هو دائماً «علامة (σημεῖον) على ما نقول بخصوص شيء آخر». ويتناول توما الأكويني بالتحليل هذه الفقرة فينفي على الفور التأويل الذي يبدو لنا أكثر بداهة ـ ولكنه لم يكن بمثل هذه البداهة في عصره ـ ومفاده أن الفعل (وكامل المقول الذي يتضمنه الفعل) هو الدّالّ والعبارة والناقل للحمل (والقول هو الناقل للقضية). ويوضّح

القديس توما الأكويني أنّ هذه الفقرة يجب أن تفهم بمعنى أكثر بساطة بكثير، وهو أنّ وجود الفعل في القول هو دليل وإشارة وعرض على أنّه في ذلك القول يقع إثبات شيء آخر.

لذا عندما يقول أرسطو إنه حتى فعل الوجود وحده لا يمكن أن يكون علامة لوجود الشيء، فهو يريد أن يشير إلى أنّ قول الفعل بصفة منعزلة ليس إشارة إلى كوننا بصدد تأكيد وجود شيء مّا. إذ لكي يحصل الفعل على تلك القيمة الاشارية يجب أن يكون مرتبطاً بالعناصر الأخرى للقول أي الموضوع والمحمول (وتبعاً لذلك يدلّ فعل الوجود على بيان وجود، أو يدلّ على المعنى المحمول بالموضوع، عندما يظهر في سياقات من قبيل /زيد هو كذا/ أو /زيد هو/، بمعنى أن «زيداً موجود بالفعل»).

هذه الملاحظات تبيّن لنا بأي معنى لا يعرّف أرسطو الكلمات على أنّها علامات. والدليل على ذلك أنه بينما نرى في كتاب **الخطابة** أنّ العلامة هي دائماً بمفهوم مبدإ استدلال فإننا نجد، في جميع الصفحات التي يكتب فيها عن اللغة اللفظية، أنّ اللفظ اللغوي (الرمز) يقوم على أنموذج التكافؤ. بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول إنّ أرسطو هو الذي وضع أنموذج التكافؤ الخاصّ بالألفاظ اللغوية. فاللفظ معادل لتعريفه وهو معوّض له بصفة كاملة (كما سنرى ذلك في الباب الثاني من هذا الكتاب).

إلّا أننا نجد ذكر العلامة في كتاب **الخطابة** [1357 أ-1؛ 1357 ب-35] حيث يقول «وقد يؤتى بالتفكيرات من الصادقات (εἰχότα) ومن العلامات (σημεῖν)»[27]. ولكن العلامات تنقسم إلى صنفين مختلفين منطقياً اختلافاً واضحاً.

(27) أرسطو، **الخطابة**، حققه وعلق عليه عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1959)، ص 14.

الصنف الأول من العلامات له اسم خاص وهو تكميريون (τεχμήριον)، بمعنى «الدليل». ويمكن أن نترجمه بـ«علامة ضرورية»: «من لديه حمّى فهو مريض»؛ «من لديها حليب فهي قد ولدت». فالعلامة الضرورية يمكن أن تترجم في الحكم الكلّي كما يلي: «جميع من لديهم حمّى هم مرضى». ولنا أن نلاحظ أنّها لا تقيم علاقة معادلة (تشارطية): من ذلك أنّه يمكن شخص أن يكون مريضاً (مثلاً بقرح في المعدة) دون أن تكون لديه حمّى.

ولا يملك الصنف الثاني من العلامات ـ كما يقول أرسطو ـ اسماً خصوصياً إذ يمكن أن نشير إليه على أنّه «علامة ضعيفة» من قبيل «إن كان تنفسّه مضطرباً فلديه إذن حمّى». إنّ هذا الاستنتاج، كما نرى، هو ظنيّ لأنه يمكن أن يكون تنفسّه مضطرباً من جرّاء العدو. لو حوّلناه إلى مقدّمة، فإنّ العلامة لا تعطي إلّا إثباتاً خصوصياً: «بعض الأشخاص تنفسّهم مضطرب، وهؤلاء عندهم حمّى» (الشكل المنطقي ليس استلزامياً بل ربطيّاً). وعلينا أنّ نلاحظ أن العلامة الضعيفة هي فعلاً كذلك لأن العلامة الضرورية لا تقيم معادلة. وفعلاً تكون لدينا علامة ضعيفة إذا حوّلنا الحكم الكلّي، الذي تتنزل فيه العلامة الضرورية، إلى إثبات جزئي. لذا يعطي الإثبات الجزئي للقضية «جميع من عندهم حمّى هم مرضى»، في حدود مربّع منطقي، «هناك البعض هم مرضى ولديهم حمّى» (وهذه هي فعلاً علامة ضعيفة).

ومع ذلك فإنّ العلامة الضعيفة تعدّ كذلك مقبولة خطابياً. وسنرى في وقت لاحق مدى أهميّة هذا التأكيد. وتستعمل على أنها براهين «تقنية» في الخطابة اللجوء إلى الشبيه بالحقّ (وهذا ما يحدث غالباً) وإلى المثال (براديغما. . .) الذي يصعب تمييزه عن الشبيه بالحقّ. «وذلك كما قالوا إن «ديانوسيس» حين يسأل الحرس والحفظة إنما يمكر ليفتك لأن «فسستراطس من قبل قد مكر بأن سأل الحرس، فلمّا أعطي فتك وتمرّد. وثاغانيس أيضاً ثمّ

ميغارا»[28]. إنّ هذا المثال هو من قبيل الاستقراء فحسب. فهو يبرهن انطلاقاً من قضيتين إذا أخذتهما منفردتين لا تعنيان شيئاً وإذا جمعتهما لا تعطيان قياساً جازماً لأنه «لا يستنتج شيء من موجودتين إذا ما أخذتا بصفة منعزلة»(*).

ما يتضح هو أنّ أرسطو يتحرّك بصعوبة بين مختلف هذه العلامات. فهو يعرف القياس اليقيني ولكنه لا يعرف، على الأقلّ بوضوح نظري، القياس الافتراضي، أي وبالذات الشكل «ق ⊂ ض»، الذي سيكون مفخرة الرواقيين. لذا يبني رسوماً برهانية ولكنه لا يتوقف كثيراً عند شكلها المنطقي.

7. الرواقيون

يبدو أنّ الرواقيين كذلك (في ضوء ما يمكن أن نستنتجه من سيميائيتهم المفصلة جداً) لم يربطوا بصفة جليّة نظرية اللغة بنظرية العلامات. أمّا عن اللغة اللفظية فهم يميزون بوضوح بين «العبارة» (σημαῖνον) و«المضمون» (σημαινόμενον) و«المرجع» (τνγχανον). ويبدو أنّهم نقلوا الثلاثية التي أوحى بها أفلاطون وأرسطو، ولكنهم درسوها بدقّة نظرية قلّما وجدت لدى تلاميذهم المعاصرين.

فبخصوص العبارة فإنهم لم يعمّقوا فحسب التقطيع المتعدّد، بل ميزوا بين الصوت المجرّد الذي تصدره الحنجرة والعضلات النطقية ـ وهو ليس صوتاً مركّباً ـ والعنصر اللغوي المركب والكلمة ذاتها التي لا تقوم إلّا إذا كانت موصولة بمضمون وقابلة للاتصال به. كأن نقول، على طريقة سوسّور، إنّ العلامة اللغوية هي شيء ذو وجهين. يسمي أغسطين، مقتفياً أثر الرواقين، «قولاً»

---

(28) المصدر نفسه، ص 15.

(*) ورد باللاتينية في النصّ الأصلي (المترجم).

(dictio) تلك «الكلمة المنطوقة» (verbum vocis) التي ليست فحسب «إصدار صوت» (foris sonat) بل بالإمكان إدراك معناها والتعرف عليها لأنها مرتبطة بكلمة العقل (verbum mentis) أو القلب (cordis). وبالنسبة إلى الرواقيين فإنّ ما يحدث للهمجيين هو أنّهم يتلقّون الصوت المادّي ولكن من دون أن يتعرّفوا عليه باعتباره كلمة. ليس لأنهم لا يملكون ذهنياً فكرة متطابقة، ولكن لأنهم لا يعرفون القاعدة التعالقية. وفي هذا الخصوص يذهب الرواقيون أبعد من سابقيهم ويميّزون الطبيعة «المؤقتة» وغير المستقرّة للوظيفة السيميائية (يمكن المضمون نفسه أن يكون كلمة بتعبير في لغة مختلفة): والسبب في ذلك، بحسب رأي بوهلانز[29]، قد يكون راجعاً إلى أنّ جميع المثقفين غير اليونانيين الذين كانوا يشتغلون في اليونان كانوا من أصل فينيقي وكانوا مضطرين إلى التفكير والتعبير في لغة مختلفة عن لغتهم الأم. فكانوا أول من تجاوز تلك المركزية العرقية اللغوية التي حملت حتى أرسطو نفسه على تعريف المقولات المنطقية الكليّة من خلال ألفاظ لغة معيّنة.

أمّا المضمون فلم يعد، كما كان لدى المفكرين السابقين، حالة نفسية أو مبدأ أو تفكيراً أو فكرة. فهو ليس فكرة بالمعنى الأفلاطوني لأن الميتافيزيقا الرواقية كانت مادّية؛ وليس فكرة بالمعنى النفسي، لأنه حتى في هذه الحالة يكون «جسداً»، شيئاً مادياً، تغيّراً للنفس (التي هي أيضاً جسد)، بصمة محفورة في الذهن: وعلى عكس ذلك يوحي الرواقيون بأن المضمون هو شيء «غير مادي»[30].

---

(29) M. Pohlenz, *Die Stoa; Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols. (Göttingen: Vanderhoeck and Ruprecht, 1948-1949).

(30) انظر: Emile Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2ème ed. (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1928), et Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1953).

من الأشياء غير الماديّة نجد الفراغ والمكان والزمان وتبعاً لذلك العلاقات المكانية والحقب الزمنية، كما أنّ الأفعال والأحداث هي أيضاً غير ماديّة. فما هو غير مادّي ليس الشيء، إنما هو حالة الشيء، وحالة الوجود. ونجد من الأشياء غير الماديّة المساحة الهندسية أو المقطع المخروطي الخالي من السُّمك. وتعدّ غير ماديّة «الكيانات العقليّة» بالمعنى الذي يكون فيه «الكيان العقلي» علاقة وطريقة ينظر بها إلى الأشياء. من ضمن ما هو غير مادّي يضع الرواقيون «القول» (λεχτόν)، الذي ترجم بطرق مختلفة نذكر منها «ممكن بيانه»، «*dictum*» أو «ممكن قوله».

إن «القول» (λεχτόν) صنف سيميائي. لو أردنا أن نلخص استنتاجات المؤولين الأكثر جديّة، فـ «القول» (λεχτόν) قضية: فعندما نقول إنّ «زيداً يمشي»، يكون لدينا في اللحظة التي نتلفّظ بها «قول» (λεχτόν).

الإشكال الأول الذي يطرح هو العلاقة بين «المضمون» (σημαινόμενον) و«القول» (λεχτόν). إذا اعتبرنا أن «زيداً يمشي» قضية (وحينئذٍ فهي غير مادية) فهل إن «زيداً» و«يمشي» غير ماديّن؟ لقد كان سكتوس أمبيريكوس ـ الذي مع كثرة شهاداته عن الرواقيين كان قليل التسامح معهم حتى إنه يبدو أنه لا يفهمهم فهماً صحيحاً ـ يعرّف «المضمون» (σημαινόμενον) و«القول» (λεχτόν) على أنّهما مرادفان [*Contro i matematici*, VIII, 12]. ويبدو أنّ الحلّ خلافاً لهذا أكثر تعقيداً. يتحدث الرواقيون عن «أقوال» تامّة وغير تامّة. أمّا التامّة فهي القضية، وأمّا غير التامّة فهي أجزاء وقطع من قضية تتنظّم في القضية من خلال مجموعة من العلاقات التركيبية. ومن بين «الأقوال» غير التامّة نجد الموضوع والمحمول. وهي تبدو مقولات نحوية ومعجمية، وبالتالي مقولات تعبير: إلّا أنّها على العكس مقولات مضمون. وفعلاً، فالموضوع أو الحالة (هكذا يترجم عادة لفظ بتوسيس (πτῶσις) هو أعلى مثال من «الاسم المصرّف»، لأن

التوقف عند القضايا الجازمة يحملنا على اعتبار الموضوع على أنه المثال الأعلى «للحالة». إلّا أنّ «الحالة» ليس إعراباً (مقولة نحوية تعبّر عن الحالة). إنها بالأحرى مضمون معبّر عنه أو يمكن التعبير عنه. وبعبارة اليوم نقول إنه «وضع فاعل» خالص. بهذا المعنى يكون الموضوع، المثل الأعلى «للقول» غير التـام، غير ماديّ. وبهذا يكون الرواقيون قد جرّدوا علم الدلالة من الصبغة النفسيّة. ولذا يمكن ترجمة لفظ سيماينومن (σημαινόμενον) على أنه «مضمون» بالمعنى اليلمسلافي وعلى أنه وضع في نظام ونتيجة تجزئة مثالية للمجال العقلي ووحدة ثقافية (وليست صورة ذهنية، ولا فكرة ولا انطباعاً). فالمضامين هي إذن عناصر غير مادية يتمّ البيان عنها بعبارت لغوية تترابط لـتـنتج أقوالاً تعبّر عن قضايا. إن «القول» التّام من حيث هو «تمثيل للفكر» هو «ما يمكن نقله عن طريق الخطاب» [*Contro i matematici*, 70].

لم يقحم الرواقيون إلى حدّ الآن العلامة على أنها سيميون (σημεῖον). فهم عندما يتحدثون عن العلامة، يبدو أنّهم يشيرون إلى شيء واضح بصفة مباشرة يؤدي إلى استنتاج وجود شيء غير واضح مباشرة. يمكن أن تكون العلامة تذكارية بمعنى أنها تـنشأ من عمليّة جمع بين حدثين أكدتهما التجربة السابقة. وبالفعل فإنّه بالرجوع إلى التجربة أعرف أنّه إذا وجد دخان فذلك يعني وجود النار. كما يمكن أن تكون العلامة دالّة على شيء وتبعاً لذلك فهي تحيل على شيء لم يكن أبداً ظاهراً وربما لن يصير يوماً مّا ظاهراً، من ذلك أن تعبّر حركات الجسم عن تفاعلات النفس، أو أن يشير ما ينضح من الجسم من سوائل إلى وجود مسامّ يمكن إدراك وجودها (حتى وإن تعذرت رؤيتها). في جميع هذه الحالات تظهر العلامات دائماً باعتبارها أحداثاً مادية من قبيل الدخان ووجود الحليب الذي يدلّ على الولادة والنور الذي يوحي بالنهار، إلى غير ذلك.

إلّا أنّ ما يدعو إلى الاحتراس هو أن تكون الأحداث، أي الحالات الانتقالية للأجسام، غير ماديّة. في الحقيقة يعترف سكستوس أمبيريكوس بأنّ العلامة التي يستمدّ منها الاستدلال ليست الحدث المادي، وإنّما هي القضية التي يعبّر بها عنه. فالعلامة هي «المقدّم في فرضية كبرى صحيحة تسمح بكشف التالي» [Contro i matematici, 245] أي «مقدّم صادق في قضية شرطية صادقة يتسنّى معها كشف التالي» [Schizzi pirroniani, II, 104].

بهذا المعنى يكون للأنموذج الرواقي للعلامة شكل العلاقة الاستلزامية (ق ⊂ ض) وليست المتغيرات فيها حقائق مادية ولا حتى أحداثاً، وإنما قضايا يعبّر بها عن الأحداث. فعمود الدخان ليس علامة إذا لم يفسّر المؤوّل الحدث على أنّه مقدّم صادق في برهنة افتراضية (إذا كان هناك دخان. . .) ترتبط عن طريق استدلال (شبه لازم) بالتالي (إذن هناك نار). ويبرهن سكستوس على أن هذا الحلّ الذي يحوّل العلامة إلى علاقة منطقية لا يمكن تبريره، لأن الفلاح ـ كما يؤكد ذلك ـ أو البحار اللذين يشاهدان عوامل جوية ويستمدّان منها استدلالات ينبغي أن يكونا عالمين في المنطق. كما لو أنّ الرواقيين، عوض أن يقدّموا تعليمات، فإنهم يصفون قواعد التفكير السليم (منطق الاستعمال «logica utens» وليس منطق التعليم «logica docens»). فحتى البحار الأميّ، في اللحظة التي يتعرف فيها على العلامة باعتبارها علامة فإنّه يحوّل المعطى المجرّد إلى شيء يملك صفة القاعدة بحسب تعبير بيرس. لذا يمكن الرواقيين أن يقولوا، كما قالوا، إن العلامة هي «قول» (λεχτόν)، وتبعاً لذلك فهي إذن شيء غير ماديّ. لا تخصّ العلامة ذلك الدخان وتلك النار، وإنّما تخصّ إمكان وجود علاقة من مقدّم إلى تال تنظّم كلّ توارد للدخان (والنار). فالعلامة نمط وليست تواردًا.

بهذه الصفة يتّضح كيف أنّه في السيميائية الرواقية، تلتحم بالقوة نظرية اللغة بنظرية العلامات. فلكي توجد علامات يجب أن توجد قضايا والقضايا يجب أن تـنظّم داخل تركيب منطقي يعكسه التركيب اللغوي ويجعله ممكناً[31]. فالعلامات تبرز فقط عندما يمكن التعبير عنها بصفة عقليّة من خلال عناصر اللغة. واللغة تتركّب لأنها تعبّر عن أحداث محمّلة بمعنى.

لنحترس! فإلى حدّ الآن لا يقول الرواقيون إنّ الكلمات هي علامات (فهم يقولون على الأرجح إن الكلمات تصلح لنقل أنماط من علامات). وهكذا فإنّ الفارق المعجمي بين الثنائي «عبارة» (σημαῖνον)/ «مضمون» (σημαινόμενον) و«علامة» (σημεῖον) لا يزال قائماً. إلّا أنّ الجذر الاشتقاقي المشترك والواضح يدلّ على ما بينها من ترابط. ويمكن أن نجعل الرواقيين يقولون، مع لوتمان (Lotman)، إنّ اللغة نظام نمذجة أولي يتمّ أيضاً التعبير بواسطته عن الأنظمة الأخرى.

وبالرجوع دائماً إلى النظريات المعاصرة[32] يمكن إذن أن نقول إنّ اللفظ اللغوي والعلامة الطبيعية يتكوّنان في علاقة دلالية مزدوجة أو في تعلية سيميائية مزدوجة تترجم في الأنموذج اليلمسلافي للـ«دلالة الحافّة» (بحسب الرسم البياني الذي عرّف به بارت):

م	ع	
	م	ع

(31) انظر: M. Frede, «Principles of Stoic Grammar,» in: John M. Rist, ed., *The Stoics*, Major Thinkers Series; 1 (Berkeley, CA: University of California Press, 1978).

(32) انظر: Todorov, *Théories du symbole*.

يحيل لفظ /دخان/ إلى جزء من المضمون المتعارف عليه على أنّه «دخان». عند هذا الحدّ لدينا ثلاث إمكانات، في الاتجاه المفهومي أو الماصدقي على حدّ سواء: أ) يحيل «دخان» إلى معنى «نار» على أساس تمثيل موسوعي يأخذ بعين الاعتبار أيضاً العلاقات المجازية مسبّب ـ سبب (كما يمكن أن يحدث في قاعدة سببية يعتبر فيها «الفاعل» علّة أو عاملاً)؛ ب) يعبّر القول /يوجد دخان/ عن القضية «يوجد دخان» التي تشمل دائماً بمقتضى دراية موسوعية تحتيّة الأطر والسيناريوهات[33]، وهي توحي باعتبارها استدلالاً معقولاً بما يلي «إذن هناك نار» (ظاهرة تحدث أيضاً حتى خارج الإحالة الفعلية على حالات الكون)؛ ج) في سياق إحالة على حالات الكون تفضي القضية «في هذا المكان يوجد دخان»، بمقتضى الدراية الموسوعية، إلى القضية «وإذن في هذا المكان توجد نار» ـ والتي يتعيّن حينئذٍ إسنادها قيمة صدق.

يمكن أن نتساءل ماذا يحدث عندما أشاهد حدثاً مادياً يتمثل في سحابة أو في عمود دخان؟ إنّه لا يختلف باعتباره حدثاً ماديّاً عن صوتٍ مّا أسمعه من دون أن أعطيه قيمة معنوية (كما يحدث للهمجي). ولكني، إذا كنت أعرف، اعتماداً على قاعدة سابقة، أنّ الدخان، بصفة عامة، يردّ إلى النار، عندئذٍ أعرّف الحدث على أنّه توارد تعبيري لمضمون أشمل والدخان الذي شاهدته يصبح المضمون المدرك حسّياً: «دخان». هذه الحركة الأولى من الإحساس في اتّجاه الإدراك المحمّل بالدلالة، هي حركة فورية حتى إننا لا نقدم على اعتبارها ذات أهمية من الناحية السيميائية. إلّا أنّ النظرية الغنوصيّة قد وضعت هذه الفورية المزعومة من الإحساس في اتّجاه الإدراك موضع نقاش. وحتى من وجهة

(33) انظر الباب الثاني من هذا الكتاب.

النظر القروسطية ـ وإن كان صحيحاً أنّ «الإدراك البسيط» (*simplex apprehensio*)، أي في عملية العقل الأولى، يدرك في شبح الشيءِ الشيءَ في جوهره ـ ففي عملية الحكم فقط، أي في عملية العقل الثانية، يتمّ التعرّف على الشيء باعتباره موجوداً وذا دلالة بالنسبة إلى التأكيدات اللاحقة. وليس من قبيل الصدفة أن تتحدث الغنوصية عن «مدلول» إدراكي وأن تبدو عبارة «مدلول» في الوقت نفسه مقولة دلالية ومقولة تنتمي إلى ظاهراتية الإدراك الحسي. في الحقيقة حتى عندما أدرك، وسط مجموعة من المعطيات الحسية، شكل «دخان» فإنّ ما يوجّهني هو اليقين أنّ الدخان مهم بالنسبة إلى استدلالات لاحقة، وإلّا بقي الدخان الذي أدركته حواسّي مدركاً مضمراً يستوجب عليّ أن أعرّفه على أنّه دخان أو ضباب أو بخار لا علاقة له بظاهرة الاحتراق. أمّا إذا كنت أعرف القاعدة العامّة «إذا كان هناك دخان، فهناك نار» فإنّه بإمكاني عندئذٍ أن أجعل ذلك المعطى الحسي دالّاً وأن أنظر إليه باعتباره دخاناً يمكن أن يدلّني على النار.

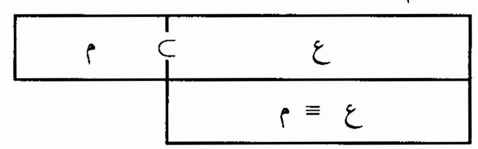
لذا يمكن أن نقول إنه حتى أمام الحدث الطبيعي، تبدو لي معطيات الحسّ من حيث هي تعابير لمضمون مميز محتمل يمكن أن أفهمه في مستوى ثان، بصفة ماصدقيّة أو مفهوميّة، أي على أنه علامة تحيلني، بصفة عامّة وواقعية، على النار. لقد اعتبرت نظرية المعرفة الرواقية هذا الموقف مضمراً حيث إنه بالرغم من يقينيّات «التمثيل المتصلّب» فعليها مع ذلك أن توضع موضع امتحان الاستدلال المنطقي ـ التصوري. فالتمثيل المتصلّب يعرض وجود شيء يمكن أن يكون دخاناً (إذا ما استثنينا خداع الحواس)، إلا أنّه بعد التحقيق الاستدلالي فقط، أي بعد أن تمّ التحقيق في تبعة الدخان ـ أي النار ـ بصفة ماصدقيّة يمكن أن يتأكد لدينا يقين الإدراك الحسّي. إن المنطق السيميائي الرواقي هو الأداة لامتحان الإدراك الحسي.

8. توحّد النظريات وتغلّب اللسانيات

بعد ذلك ببضعة قرون وحّد أغسطين في كتاب *De Magistro* بين نظرية العلامات ونظرية اللغة. وتعرّف على جنس العلامات، التي تمثّل العلامات اللغوية من بينها صنفاً، مثل اللافتات والحركات والعلامات الإشارية، وذلك قبل سوسّور بستة عشر قرناً.

إلّا أنّ أوغسطين بعمله هذا أورث لاحقيه مسألة لم يقدر الرواقيون أنفسهم على حلّها بصفة واضحة في حين أوجد لها أوغسطين حلّاً، ولكنه لا يعرض هذا الحلّ على أنّه غير قابل للنقاش.

ما بقي من دون حلّ في النظرة الرواقية هو الفارق بين العلاقة (التي سيسمّيها يلمسلاف دلالة صريحة) بين التعبير اللغوي والمضمون، من ناحية، والعلاقة بين القضية ـ علامة والمدلول المنجرّ عنها من ناحية أخرى. أغلب الظن أنّ المستوى الأول يعتمد مرة أخرى على التكافؤ، بينما يقوم المستوى الثاني من دون شك على الاستلزام:



إلّا أنه يمكننا أن نتساءل إن لم يكن هذا الفارق نتيجة «خداع بصري» غريب يتعيّن أن نتتبّع تكوينه. فمنذ أن أقحم أغسطين اللغة اللفظية بين العلامات بدأت اللغة تحسّ بضيق الفضاء الذي وجدت فيه. فهي أكثر قوة وأكثر دقّة في التعبير ولذا فهي علمياً أكثر قابلية للتحليل (يكفي أن نعتبر ما قام به إلى ذلك الحين النحويون الهلينيّون)، فكان يصعب عليها أن تخضع إلى نظرية علامات نشأت لوصف العلاقات بين الأحداث الطبيعية

بطابعها المخادع والعامّ (وسنرى درجة الانفتاح الابستيمولوجي للاستلزام الرواقي على مسترسل من علاقات الضرورة والضعف). وبما أنّنا نعتبر بدرجة أكبر (ويجدر أن تدرس بدقة هذه الحقبة من تاريخ السيميائية) أنّ اللغة، علاوة على أنّها أكثر الأنظمة السيميائية قابلية للتحليل وأفضلها، فإنّها كذلك النظام الذي بإمكانه أن ينمذج جميع الأنظمة الأخرى، محوّلاً أي سيميائية أخرى إلى مستوى مضمونه، ليظهر أنموذج العلامة اللغوية تدريجياً على أنه الأنموذج السيميائي الأعلى.

ولكن عندما نصل إلى هذا الاستنتاج (ويمكن أن نعتبر أنه بلغ مرحلته النهائية مع سوسّور) يكون الأنموذج اللغوي قد تبلّر في شكله الأكثر «تفاهة»، ذلك الذي شجعت عليه المعاجم وشجّع عليه أيضاً، للأسف، جانب كبير من المنطق الصوري الذي كان يريد فقط أن يملأ «رموزه» الخاوية، ضارباً على ذلك أمثلة. وهكذا سلك مفهوم الدلالة اللغوية طريقه باعتباره ترادفاً وحدّاً أساسيّاً.

إن أرسطو هو الذي أمدّنا بمبدإ التكافؤ التشارطي بين اللفظ وتحديده جنساً ونوعاً لأنه كان يهتمّ فقط بالألفاظ المحصّلة لإقحامها في قضايا تأكيدية. ولكن حدث على عكس ذلك أنّ الرواقيين[34] اعتبروا أنّ كل مقولة تركيبيّة لها مقابلها الدلالي، حتى الألفاظ غير المحصّلة. إن كانت الأقوال (λεχτά) التامّة تنشأ من ترابط الأقوال غير التّامة، فيتعيّن وجود مضمون حتى لأدوات الربط وأدوات التعريف والضمائر. وسيبيّن أغسطين أنه حتى حروف الجرّ لها مدلول.

---

(34) انظر: Frede, Ibid., and A. Graeser, «The Stoic Theory of Meaning,» in: Rist, ed., Ibid.

9. الأنموذج «التوجيهي»

في كتاب De Magistro [II,1] يحلّل أغسطين مع أديوداتو (Adeodato) بيت فرجيل الذي يقول «si nihil ex tanta superis placet urbi relinqui» ويعرف الكلمات الثماني على أنّها ثماني علامات (octo...signa) ثم يتساءل عن مدلول / si/ ويعترف أنّ هذا اللفظ يتضمّن دلالة «شكّ». وبما أنه يعترف أنه «لا توجد علامة لا تملك أي مدلول»(*) فها إنه مضطر أيضاً إلى تعريف مدلول (وليس دون شك المرجع) لفظ / nihil/. وبما أنه لا يمكن أن نصدر علامات لا نعني بها شيئاً، وبما أنّ مدلول / لا شيء/ لا يبدو أنه شيء أو حالة من حالات الكون، يستنتج أغسطين أنّ هذا اللفظ يعبّر عن «المعاني التي في النفس»، أي حالة العقل الذي حتى في صورة عدم اطّلاعه على الشيء، يتعرّف على الأقل على غيابه. نقول بعبارة اليوم: هو رابط منطقي، أي شيء يتحتّم أن تكون له منزلة في الفضاء المجرّد للمضمون.

ويواصل أغسطين متسائلاً عن مدلول / ex/ ويرفض قطعاً التعريف بالمرادف، أي إنه يعني «من» / de/. ويعدّ المرادف تأويلاً ولكن يجب بدوره أن يؤوَّل. والنتيجة أن لفظ / ex/ يعني نوعاً من الانفصال (secretionem quandam) عن المكان الذي كان يحتويه. ويضيف أغسطين «توجيهات» لاحقة لحلّ الدلالة السياقية لهذا اللفظ. فهو يعبّر أحياناً عن الانفصال عن شيء لم يعد موجوداً في ذلك المكان، كما هو الحال عندما تصبح المدينة المذكورة في البيت غير موجودة؛ ويعبّر أحياناً عن شيء يبقى موجوداً، مثل أن نقول إن تجاراً جاؤوا من روما.

لذا فدلالة لفظ غير محصّل هي مجموعة (سلسلة أو نظام)

(*) ورد باللاتينية في النص الأصلي (المترجم).

من التوجيهات لإقحامها المحتمل ضمن سياقات مختلفة، ولنتائجها الدلالية المختلفة في سياقات مختلفة (ولكن يمكن تسجيلها جميعاً بصفة تواضعية).

ولكن إن كان هذا ممكناً مع الألفاظ غير المحصّلة ألا يمكن أيضاً مع تلك المحصّلة؟ إنّ هذا هو الحلّ الذي صار غالباً في علم الدلالة الذي يعتمد التحليل المكوّني والموجّه نحو السياق. وبخصوص هذه الأشكال من الدلالية التوجيهية(35) فقد سبق أن تطرّق إليها بطرق مختلفة المنطق النسبوي لبيرس(36)، فضلاً عن مختلف مدارس نحو الحالات(37)، والنماذج الدلالية ذات الانتقاءات السياقية والظرفية(38) ومن خلال مقترحاتهم الهادفة لرفع اللبس عن الاستعارة.

لنترك في هذا المقام التحليل المدقق لهذه النماذج، التي تخصّ النظرية المفهومية للدلالة، ونكتفي بالعودة إلى تجربتنا باعتبارنا متكلّمين. لو بادرني أحدهم بالكلام قائلاً /corre/ (يعدو أو يسري أو يجري)، فليس صحيحاً أنه بالاعتماد على معرفتي اللغوية، سأقتصر على التعرّف على جزء من المضمون المتمثّل في ترابط بعض الصور مثل «حركة + ماديّة + سريعة + بالساقين، إلخ». لقد كانت تبسيطات من هذا القبيل كافية زمن يلمسلاف

---

(35) انظر: Siegfried J. Schmidt, *Text theorie: Probleme e. linguistic d. sprachl. Kommunikation*, Uni-Taschenbücher; 202 (München: Fink, 1973).

(36) انظر: Peirce, *Collected Papers*, vol. 2, pp. 64, 379 and 190a, and Umberto Eco, *Lector in fabula: La Cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Il Campo Semiotico. Studi Bompiani; 22 (Milano: Bompiani, 1979), para. 2.

(37) انظر: Ch. Fillmore, «The Case for Case,» paper presented at: *Universals in Linguistic Theory* (Conference), edited by Emmon Bach [and] Robert T. Harms (New York: Holt, Rinehart and Winston, [1968]), pp. 1-88, and M. Boerwisch, «Semantics,» in: John Lyons, ed., *New Horizons in Linguistics*, Pelican Books (Harmondsworth: Penguin Books, 1970), pp. 166-184.

(38) Eco, Ibid., para. 2.11.

عندما كان عليه أن يحدّد في المخبر الإمكانية الدنيا لتفكيك المدلول إلى صور وأن يكشف أنّ هذا المضمون موجود (بصفة غير ماديّة؟)، محرّراً هذا المفهوم من القيود الذهنية والنفسانية الراجعة أيضاً إلى السذاجة التي مثّل بها أتباع سوسّور مدلول /شجرة/ برسم شجرة. إلّا أنّه بعد تجاوز هذه المرحلة الضرورية من الاختبار، ينبغي أيضاً أن أؤكد أنه، ما إن سمعت عبارة /يعدو/ ، حتى هيّأت نفسي ـ بعد تحديد فضاء مضموني منظّم في صورة جملة من التوجيهات السياقية ـ لقبول سلسلة من التوقعات، من ذلك «يسري نبأ أنّ..»، «بطلنا يعدو بسرعة!»، «هل سيعدو زيد في المباراة القادمة؟»، «يعدو من يريد أن يخفّف من وزنه...»، «إنه يجري نحو هلاكه!»، وحيث ندرك كيف أنه في كل من الأمثلة المذكورة، يملك فعل /corre/ في كل مرّة قيمة دلالية مختلفة. فعندما أستعدّ لمختلف هذه الاحتمالات فهذا يعني أنني أمتحن فضاء المضمون لأتكهن بالنتيجة الأكثر احتمالاً اعتماداً على العناصر السياقية التي سبقت أو التي ستتبع اتفاق العبارة. إن النمط الدلالي هو وصف السياقات التي من المعقول أن تصادف استعمال اللفظ.

ولكن إن كان الأمر كذلك، فذلك يعني أنّ الدلالة الحافة هي ممكنة لأنه منذ المستوى الأول من الدلالية (الذي تتوظف فيه في الإبان العلامة اللغوية) لا يوجد تكافؤ محض، بل علاقة استلزامية.

عندما يبدو أنّ المصطلح اللغوي يقوم على التكافؤ المحض فذلك يعود بكلّ بساطة إلى أنّنا نجد أنفسنا أمام علاقة استلزام استعارية أو «نائمة». فنحن نظن بسبب جمود الخبرة وخمولها أنّ /fumo/ = /*smoke*/ = «دخان» = «مادة غازية تنتج عن عملية احتراق». وبالفعل فإنّ القاعدة هي: إذا ظهر اللفظ في السياقين «س» و«ص»، فإنّه مادة غازية ناتجة عن احتراق (fumo =

دخان)، ولكنّه في هذه الحالة فإنه يدلّ إذن على النّار، أمّا إذا ظهر في السياقين «ي» و«ك» فهو إذاً عملية ابتلاع غاز ناتج عن احتراق حشائش من نوع خاص (fumo = أدخّن) + قائم بالفعل + زمن حاضر، إلخ.. وليس إلّا من قبيل الاقتصاد في التوجيهات أن تضع المعاجم مجموعات من التوجيهات المختلفة تحت مدخلين أو عدّة مداخل تعتبرها متجانسة.

ولا يختلف الأمر في عملية التعرّف على أحداث طبيعية تتولّد عنها في ما بعد قضية ـ علامة. إنّ الإدراك الحسي استفهامي وشرطيّ، ويقوم دائماً (حتى عندما لا نتفطن لذلك) على مبدإ الرّهان. إذا وجدت تلك المعطيات الحسيّة، إذاً ربما وجد «دخان»، على شرط أن تسمح لنا عناصر سياقية أخرى بأن نعتبر التأويل الحسي مناسباً. كان بيرس يعرف ذلك، فالإدراك الحسي عنده هو عملية قياسية، وهو منشأ صنع المعنى. وأن يحدث ذلك من دون جهد فذلك لا يبطل آليته[39].

لم يبق إذن إلّا أن نحلّ مسألة ما يسمّى بالعلامات المعوّضة، أي تلك السيميائية التي يكون مستوى مضمونها تعبيراً عن سيميائية أخرى. ففي ألفباء مورس /.-/ = /a/ والعكس بالعكس، مع شرطية مزدوجة تامّة. يكفي أن نقول إنّ العلامات المعوّضة تمثّل سيميائيات من درجة ثانية. إلّا أنه حتى في هذه الحالة تبدو المعادلة علاقة استلزامية «نائمة»: فالمورس كذلك نظام من التوجيهات لتعويض نقاط وسطور بحروف أبجدية. وحتى في حالة أن قفز قارئ متضلّع في المورس مباشرة من التعبير عبر النقاط والسطور إلى الصوت المقابل (كما يحدث مع القراءة

---

(39) Charles S. Peirce, «Some Consequences of Four Incapacities,» *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 2 (1868),

انظر أيضاً الترجمة الإيطالية، ص 48-49.

الأبجدية) فإنّ حدوث صوت مّا سيحمله إلى تقديم تكهنات بخصوص المركّب الموالي، كما أنّ التعرّف على الصوت تضمنه الاستدلالات التي يسمح بها المركب السابق.

لذا لا فارق في البنية السيميائية بين دلالية من مستوى أول ومن مستوى ثان (ويستعمل هذا التمييز لأننا نجد في الزوج دلالة صريحة/ دلالة حافّة التباساً، بما أنّه في النظريات الدلالية الماصدقية تعني «الدلالة الصريحة» الرجوع والإحالة على قيمة صدق). إنّ ذلك الشيء المتغيّر الذي تسمّيه اللغة العامة «علامة» في حالات هي على هذا القدر من الاختلاف، موجود باعتباره موضوعاً علميّاً موحّداً، وضعه العلم الذي يدرسه بشمل ظواهر مختلفة تحت الرسم الشكلي نفسه «ق ⊂ ض».

ما يتغيّر بحسب الظواهر هو الطابع الضروري لهذه العلاقة الاستلزامية. **إذا** الأول **فإذن** الثاني. ولكن ما هي الوضعية الإبستيمولوجية لـ «**إذا**» ولـ «**إذن**»؟

10. السنن القويّ والسنن الضعيف

إنّ العلاقة التضمينية الرواقية هي علاقة تضمينية فيلونية، تتمثّل في الاستلزام المادي في المنطق الحديث. على هذا الأساس فهي لا تحكم على الصحّة الابستيمولوجية للعلاقة بين المقدّم والتالي. كانت الأمثلة التي يوردها الرواقيون مختلفة جداً. يعدّ المثال: «**إذا** كان نهار **إذاً** فهناك نور» معادلة (تشارطية)؛ أمّا قولك: «**إذا** كان نهار **إذاً** زيد يمشي» فهو مثال من علاقة استلزامية ماديّة من دون أي صحّة إبستيمولوجية؛ في حين أنّ قولك: «**إن** كان لديها حليب **إذاً** فهي قد أنجبت» فيعدّ استدلالاً من معلول إلى علّة يعتمد على استقراءات سابقة؛ وقولك: «**إذا** ما رأينا شعلة، **إذاً** فالعدوّ قادم» فيبدو استنتاجاً غامضاً جداً، لأن الشعلة يمكن أن تحرّكها أيضاً أياد صديقة، ولكن سكستوس أمبيريكوس

يؤوِّل هذه العلامة على أنّها اصطلاحية مفترضاً أنه يتمّ التعرّف عليها اعتماداً على اتفاق سابق. وعند هذا الحدّ لا تتوقف القيمة الإبستيمولوجية على قوانين طبيعية بل على قوانين اجتماعية. واعتماداً على هذا المثال يقرّ سكستوس من خلال إدراجه جميع العلامات التذكارية ضمن العلامات القائمة على ارتباط اعتباطي، بوجود الطبيعة الاستدلالية للعلامات التواضعية. وفي هذه الحالة تكون للوضعية الإبستيمولوجية لـ «**إذا-إذاً**» نفس الصبغة الشرعية للضوابط التي وضعتها المدوّنات القانونية[40].

وختاماً لا يعترف سكستوس بوضعية إبستيمولوجية للعلامات «الإشاريّة» إذ لا يمكن أن نقول إنه «**إن** أصبح زيد فقيراً **فـ**لأنه بدّد أملاكه»، فقد يكون فقدها أثناء غرق سفينة أو وهبها إلى أصدقائه. ويكون غموض العلامة الدالة أكبر عندما تؤكد، انطلاقاً من مرور السوائل (مثل العرق) عبر الجلدة، وجود ثقوب يمكن رؤيتها. إنّ التالي هو نتيجة افتراض صرف. ويستنتج سكستوس من ذلك أنّ العلامات الإشاريّة غير موجودة، غير أنّنا نعرف اليوم أنّ جلّ الاكتشافات العلمية تحقّقت اعتماداً على استدلالات افتراضية من هذا النوع، والتي يسميها بيرس ب «**أحكام احتمالية**» حيث يفترض التالي بافتراض قانون يكون فيه التالي **إذاً** هو «الحالة» كما يكون فيه المقدّم هو «النتيجة».

إنّ أرسطو، الذي كان يهتمّ بالقياسات التي تظهر على نحو مّا علاقات الضرورة التي تقوم عليها الأحداث، يقرّ وجود فوارق ذات قوة إبستيمولوجية بين علامات ضرورية وعلامات ضعيفة (انظر الفقرة 6). والرواقيون، الذين كانوا يهتمّون بالآليات الشكلية البحتة للاستدلال، يتفادون المسألة. وسيحاول كنتيليان

(40) انظر الباب الأخير من هذا الكتاب.

[Institutio oratoria, V, 9]، الذي كان يدرس ردود فعل الحاضرين في جلسة حكم، أن يبرّر، بحسب تدرّج في الصحّة الإبستيمولوجية، كل نوع من العلامات يتضح بقدر مّا أنه «مقنع». لا يبتعد كنتيليان عن تصنيف «الخطابة» الأرسطية ولكنه يلفت النظر إلى أنّ العلامات الضرورية يمكن أن تتعلّق بالماضي («إن هي أنجبت فهي بالضرورة ضاجعت رجلاً»)، بالحاضر («إن هبّت ريح قوية في البحر فثمّة بالضرورة أمواج») وبالمستقبل («إن كان الجرح في قلبه فسيلقى حتفه بالضرورة»).

من الواضح الآن أنّ هذه العلاقات الزمنية المزعومة هي في الحقيقة تركيبات مختلفة للعلاقة بين العلّة والمعلول. فالعلاقة بين الوضع والمضاجعة (علامة تشخيصية) ترجع من المعلول إلى العلّة، بينما تذهب العلاقة بين الجرح والموت (علامة تكهنية) من العلة إلى معلولاتها المحتملة. لا يتطابق هذا التمييز، من ناحية أخرى، مع التمييز بين العلامات الضرورية والعلامات الضعيفة. فبينما لا تحيل كلّ علّة بالضرورة على معلولاتها المحتملة (علامة تكهنية ضعيفة) فإن جميع المعلولات لا ترجع كذلك إلى نفس العلة بصفة ضرورية (علامة تشخيصية ضعيفة). لا توجد فقط معلولات يمكن أن تكون لها علل مختلفة (من يحرّك الشعلة؟ الأعداء أم الأصدقاء؟) ولكن ينبغي أن نميّز بين علل ضرورية وعلل كافية. فالأوكسيجين علّة ضرورية للاحتراق (لذا: إن وقع احتراق فهناك أوكسيجين) ولكن حكّ عود ثقاب هو بالنسبة إلى الاحتراق علّة كافية (مع احتمال وجود علل أخرى منافسة). يمكن إذن أن نقول إنّ العلامة الضعيفة لدى أرسطو هي علامة من معلول إلى علّة كافية («إن كان يتنفس بصعوبة فهو يشكو من الحمّى»). ولكن عند التدقيق فإنّ العلامة الضعيفة ليست خالية من «ضرورة». إلّا أنّها عوض أن تحيل على علّة واحدة فهي تحيل على مجموعة من العلل: إن وجدت شعلة، فثمّة بالضرورة شخص

أشعلها وحرّكها؛ إن كان التنفس مضطرباً، فثمّة بالضرورة اضطراب في نسق دقات القلب (مجموعة من الظواهر تنتمي إليها أيضاً الحمّى). لهذه الأنواع من العلامات تاليها الضروري، إلّا أنّ التالي لا يزال على قدر كبير من الاتساع ويجب تحديده (المرور من الصنف إلى أحد أفراده) اعتماداً على استدلالات أخرى سياقية، كما كان يعرف ذلك أيضاً أبيقراط.

ولو تمعنّا جيداً في ذلك، فالأمر لا يختلف مع اللغة اللفظية حيث بإمكاني أن أسمّي شيئاً مّا باستعمال مجاز مرسل من الجنس إلى النوع، إذ عوض أن أقول /إنسان/ أقول /فان/.

والمسألة ليست أقلّ تعقيداً بخصوص العلامة التكهنية في علاقة من علّة إلى معلول. يقول القديس توما الأكويني في كتاب [*Summa Theologiae*, Ia, q. 70, art. 2 ad 2um; 3a, q. 62] إنّ العلّة الأداتية يمكن أن تكون علامة على معلولها المحتمل: إن كانت لدينا مطرقة فذلك يعني جميع ما تمكّنه من عمليات. وهذا ما تفعله الشرطة، فهي تجد أسلحة في شقة وتستنتج استعمالاتها الإجرامية المحتملة. ولكن من الواضح أنّ هذا النوع أيضاً من العلامات مفتوح على استدلالات سياقية، إذ يختلف الدليل لو عثر على الأسلحة في بيت شخص مشتبه فيه بالإرهاب أو في بيت شرطي أو عند بائع أسلحة. ولماذا لا يتحدث القديس توما الأكويني مثلاً عن العلّة الفاعلة؟ ألا يمكن أن يكون حضور مجرم معروف في المدينة علامة على نيّة ارتكاب جريمة؟ أمّا بخصوص العلّة الغائية، ألا تسير على هذا المنوال الحجج التي تعتمد على السؤال «من المستفيد؟».

يبدو إذن أنّ جميع العلامات التكهنية ضعيفة بسبب الصبغة الإبستيمولوجية للعلاقة الاستلزامية (العلاقة ليست ضرورية) بينما العلامات التشخيصية يمكن أن تكون كذلك لشمولية الاستلزام (مجموعة من التاليات كبيرة الاتساع). والإبستيمولوجيا والمنطق

الاستقرائي ونظرية الاحتمال تعرف اليوم كيف تثمّن هذه الدرجات المختلفة من القوة الإبستيمولوجية. ولكن نتساءل لماذا لم يجرؤ أرسطو، وأكثر منه كنتيليان، على وضع جميع أنواع العلامات ضمن البراهين الممكنة، مع الاعتراف باختلاف قوتها الإبستيمولوجية. يرجع ذلك إلى أنّه على المستوى البلاغي تقوم العلاقات في الغالب على عرف أو على أفكار راسخة. ويورد كنتيليان على أنها قريبة من الحقّ (وإن كانت من الناحية الإبستيمولوجية ضعيفة جداً) هذه الحجّة «إن كانت «أطلنطا» ترتاد الغابة مع الذكور فمن المحتمل أنها لم تعد عذراء». وذلك لأنه في مجتمع مّا يمكن أن يكون هذا التوقّع القريب من الحقّ مقنعاً كما هو شأن علامة ضرورية. إنّ الأمر يتعلق بالقواعد وبالحالات[41] التي تعتبرها تلك المجموعة «سليمة».

يمثّل هذا البون بين اليقين «العلمي» واليقين «الاجتماعي» الفارق بين القوانين والافتراضات العلمية وضروب السنن السيميائية. فضرورة حجة علمية لا علاقة لها بضرورة حجة سيميائية. فالحوت هو علمياً من فصيلة الثدييات، ولكن لدى معرفة الكثيرين هو سمك من الأسماك. والليمون علميّاً هو بالضرورة من الحوامض دون أن يكون بالضرورة أصفر اللون. ولكن بالنسبة إلى قارئ شعر مونتالي(*) (Montale) «Le Trombe d'oro della solarità» (أبواق الشمس الذهبية) [مجموعة «I Limoni» (الليمون) في *Movimenti*] فإنّ الليمون هو ثمر أصفر اللون، ولا يهمّ إن كان من الحوامض.

---

(41) انظر: Eco, Ibid.

(*) أوجينيو مونتالي (1896-1981): من مجدّدي الشعر الإيطالي المعاصر وأحد كبار ممثّلي المدرسة الهرمسيّة في الثلاثينات من القرن العشرين. من مجموعاته الشعريّة المعروفة **عظم الحبّار** (1925) و**المناسبات** (1939) و**ساتورا** (1971). تحصّل على جائزة نوبل سنة 1975 (المترجم).

وهكذا فإنّه على المستوى السيميائي يتمّ تحديد شروط الضرورة بالنسبة إلى العلامة اجتماعياً، سواء بحسب سنن ضعيف أو بحسب سنن قوي. وفي هذا المعنى يمكن أن يمثّل حدث مّا علامة ثابتة، حتى وإن لم يكن علمياً كذلك. وهذا التدرّج في الضرورة السيميائية هو الذي تقوم عليه العلاقات المتبادلة بين المقدّم والتالي ويجعلها مساوية للعلاقات المتبادلة بين العبارة والمضمون.

وحتى عندما يكون صنف التالي، بالتعبير السيميائي، غير محدّد بصفة دقيقة تكون لدينا علامة غير مسنّنة، أو مسنّنة بصفة غير دقيقة («الرمز»)، أو هي بصدد التسنين[42]. وفي العادة تتخذ عملية ابتداع السنن الشكل الأكثر جرأة من بين الاستدلالات: الأحكام الاحتمالية أو الافتراض.

11. الحكم الاحتمالي وابتداع السنن

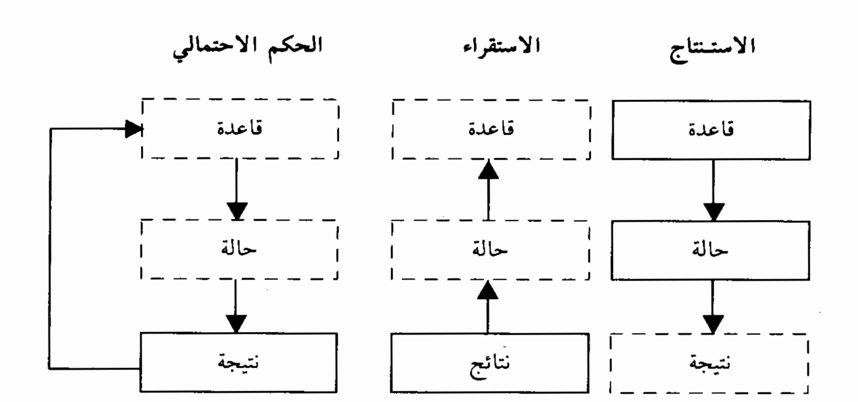
يصف بيرس الحكم الاحتمالي أو الافتراض بإسهاب في مواطن مختلفة من عمله[43]. وبالمقارنة مع الاستنتاج والاستقراء فإن هذا الحكم الاحتمالي أو الافتراض يمكّننا من الرسوم الاستدلالية الثلاثة المختلفة المبيّنة في الصورة التالية حيث تمثل الخانات المرسومة بخط متواصل مراحل البرهنة المؤدية إلى قضايا تأكّدت صحتها والخانات المنقّطة مراحل البرهنة الناتجة عن الاستدلال:

---

(42) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 3 في شأن ابتداع السنن.

(43) انظر بخاصة: Charles S. Peirce: «Terms, Prepositions and Arguments,»; «Deduction, Induction and Hypothesis,» in: Peirce, Collected Papers, vol. 2, pp. 96 and 619-644, and «Deduction, Induction and Hypothesis,» *Popular Science Monthly*, vol. 13 (August 1878),

انظر أيضاً الترجمة الإيطالية: *Semiotica. I Fondamenti della semiotica cognitiva* (Torino: Einaudi, 1980), pp. 105-106.



فإذا كانت العلامة قائمة على علاقة معادلة صرف فإن رمزها يفكّ عن طريق عملية استنتاج، مثلما يقع بالنسبة إلى معادلات العلامات الاستبدالية: /.-/ تعوّض دائماً /a/ ؛ الآن لدينا الحالة /.-/ إذن /a/.

وإذا كنّا لا نعرف دلالة علامة مّا ويتحتم علينا أن نعيد تركيبها من خلال تجارب متتالية، فإنّ العملية التي نقوم بها هي من النوع الاستقرائي. ويبدو بالفعل أنّ هذا ما يحدث بالنسبة إلى التعريفات من النوع الإشاري. في كل مرّة ينطق فيها متكلّم لغة أمّ في لغة مجهولة لدينا بعبارة /س/، يشير إلى الشيء /ص/ أو تحدث التجربة /ي/. إذن تعني تلك العبارة ـ مع احتمال معقول ـ ذلك الشيء أو تلك الحركة. أما كيف يمكن التأويل عن طريق الإشارة أن يكون خداعاً فذلك ما يبّينه أغسطين في كتاب *De Magistro* [III-6]. فعندما سأل أغسطين أديوداتو (Adeodato) كيف يمكنه أن يفسّر معنى لفظ /يمشي/ أجاب أديوداتو «إنه يأخذ في المشي». وعندما سأله أغسطين ماذا سيفعل لو طرح عليه السؤال بينما هو يمشي، أجاب أديوداتو «إنه يأخذ في المشي حثيثاً». وعند ذلك اعترض عليه أغسطين أنّه بإمكانه أن يفهم تلك الحركة كما لو كان معنى /يمشي/ هو «يسرع». إنّ الإشكال واضح، فتكاثر العلامات الإشارية لا يوضّح عن طريق الاستقراء

الصرف دلالة اللفظ إذا لم يوجد إطار مرجعي مّا أو قاعدة ميتالغوية (بل وميتاسيميائية) تنبّهنا إلى أيّة قاعدة نعتمد في تفهّم الإشارة. ولكننا عند هذا الحدّ نكون قد تحوّلنا إلى آلية الحكم الاحتمالي، إلّا إذا افترضت أنّ سلوك «أديوداتو» ـ الذي يمثّل عنده الإسراع آلية ميتاسيميائية لجعل حركة المشي واضحة أكثر ـ يمثّل تأويل اللفظ اللغوي يصبح بإمكاني أن أخمّن أنّ ما يعرضه عليّ (النتيجة) هو «حالة» «القاعدة» المفترضة. وهي عملية تعترضنا أيضاً في فكّ رموز ألفاظ لغوية معروفة، وذلك عندما يوجد لبس متعلّق باللغة التي تنتمي إليها. فلو صاح بي أحدهم قائلاً /cane!/ بنبرة منفعلة، لكي أفهم إن كان أمراً في اللغة اللاتينية («غنّ»!) أو سبّة في اللغة الإيطالية («كلب»!)، ينبغي أن أفترض إطاراً مرجعياً لغة من اللغتين. ولا يغيّر مبدئياً وجود إشارات ظرفية وسياقية لتوجيهي نحو التعرّف على القاعدة من بنية المسار التأويلي.

كما يوجد حكم احتمالي عندما يتعيّن عليّ تأويل صور بلاغية أو عندما يجب أن أفسّر آثاراً أو أعراضاً أو إشارات (انظر كيف كان أبيقراط ينصح دائماً بأخذ السياق بعين الاعتبار). وكذلك الأمر عندما أريد أن أؤوّل القيمة التي يتخذها قول أو كلمة-مفتاح أو واقعة كاملة في نصّ مّا.

فالحكم الاحتمالي يمثّل إذن رسم نظام أو محاولة مجازفة لرسم نظام من القواعد الدلالية تتخّذ في ضوئها علامة مّا دلالتها.

والحكم الاحتمالي موجود أكثر مع تلك العلامات الطبيعية التي كان يسميها الرواقيون بالإشارية، والتي يخمّن أنّها علامات، من دون أن نعرف أنها علامات على أيّ شيء. يلاحظ كبلير (Kepler)[44] أنّ مدار المريخ يمرّ من النقطتين «س» و«ي». هذه هي «النتيجة». ولكن لا يعرف بعد من أي «قاعدة» تستمدّ «الحالة»

---

(44) *Semiotica. I Fondamenti della semiotica cognitiva*, pp. 105-106.

(وإذن أي تاليات تكون للمقدّم). يمكن أن تنتمي النقطتان «س» و«ي»، من جملة صور أخرى محتملة، إلى مدار إهليلجي. ويفترض كبلير القاعدة (وهو ما ينمّ عن جرأة في الخيال): هما نقطتان من مدار إهليلجي. وإذن، **إن** كان مدار المريخ إهليلجياً **إذن** مروره ب «س» و«ي» (النتيجة) يكون «حالة» من تلك «القاعدة». ويتعيّن بطبيعة الحال التأكد من صحّة الحكم الاحتمالي. وفي ضوء «القاعدة» المفترضة فإن «س» و«ي» هما علامة على أنّ كوكب المريخ يجب أن يمرّ أيضاً من النقطتين «ص» و«ك». ينبغي أن ننتظر مرور المريخ حيث توعز «العلامة» الأولى على انتظاره. وبعد التحقّق من الافتراض لم يبق إلّا توسيع الاحتمال (والتأكد منه): افتراض أنّ سلوك المريخ مشترك مع جميع الكواكب الأخرى. وهكذا يصبح سلوك كوكب علامة لسلوك كوكبيّ عامّ.

ما إن يتمّ تسنين القاعدة حتى تصبح كل حادثة موالية من الظاهرة نفسها علامة دائماً أكثر ضرورية. ولكن من الواضح أنّه ما يهمّنا هنا هو الضرورة السيميائية، فطلوع الشمس هو بالنسبة إلى المحدثين علامة على حركة الأرض كما كان بالنسبة إلى القدامى علامة على حركة الشمس. من الناحية السيميائية ما يجب أن يهمّنا قبل كل شيء (على المستوى المفهومي) هو أن يكون الحدث علامة بالنسبة إلى قاعدة. من الناحية العلمية، ما يهمّ (على المستوى الماصدقي) هو أن يكون وضع الشيء المعبّر عنه من خلال القضية-القاعدة هو الحالة. ولكن هذه مسألة أخرى.

هذا الفارق، الذي حدّده هرمان (انظر الفقرة 4)، بين نظرية المدلول ونظرية البرهان يخصّ بالأحرى، داخل الظاهرة السيميائية نفسها، الفارق بين المفهوم والماصدق، والفارق بين التحقيق الإبستيمولوجي في صحّة البرهان والتحقيق السيميائي في ضرورته الثقافية، أي في درجة التسنين التي بلغها شيء مّا محتمل.

12. طرق إنتاج العلامة

كنت قد عرضت سابقاً[45] تصنيفاً لطرق إنتاج العلامة، أعيد عرضه في الجدول رقم (1-1)، مركّزاً في هذا المجال على العلاقة المتبادلة بين العبارة والمضمون.

لهذه الغاية ميّزت بين «البرهنة البسيطة» (*ratio facilis*) و«البرهنة المعقّدة» (*ratio difficilis*). لدينا علامات تنتجها البرهنة البسيطة عندما يكون الصنف التعبيري مسبق التحديد. فمضمون «حصان» يعبّر عنه بأصناف تعبيرية مختلفة محدّدة مسبقاً، بحسب اللغات، ومرتبطة بصفة اعتباطية بالمضمون، بقطع النظر عن العلامات أو الدلالات أو الخاصيّات الدلالية التي تحدّد فضاء مضمون «حصان». لدينا علامات تنتجها البرهنة المعقدة عندما ينقصنا نمط تعبيري مشكّل سلفاً، فيقع تشكيله على النمط المجرّد للمضمون. فالرسم التخطيطي الذي يراد من خلاله دراسة الاتصالات المحتملة (باعتماد السكّة الحديد أو الطرقات أو بواسطة البريد أو الإدارة) بين تورينو وبولونيا وفلورنسا، يجب أن يتشكّل بحسب طبيعة العلاقات المكانية التي تحكم فعليّاً العلاقة المكانية بين المراكز الثلاثة: تورينو في الشمال الغربي بالنسبة إلى بولونيا، بولونيا في الشمال الشرقي بالنسبة إلى فلورنسا، فلورنسا في الجنوب الغربي بالنسبة إلى بولونيا، إلى آخره. وعندما نقول «فعليّاً» نريد بذلك «كما هي فعلاً في التمثيل الثقافي لتراب البلاد». ويظلّ التوجيه الفعليّ قائماً حتى لو أردنا، في إطار عالم ممكن، أن ندرس العلاقات بين «أوطوبيا» (Utopia) و«أطلنتيد» (Atlantide) والفردوس الأرضي. وبالفعل توجد «أطلنتيد» و«أوطوبيا» في عالم الجغرافيا الطوباوية الممكن غربيّ الفردوس الأرضي.

في جميع هذه الحالات فإن العلاقات التي تبقى على

---

(45) Eco, *Trattato di semiotica generale*.

مستوى المضمون يقع إسقاطها (بالمعنى الخرائطي للعبارة) على مستوى التعبير. ومن الواضح أنّ هذه العلاقة من البرهنة المعقدة تعيد ترجمة العلاقة «الأيقونية» التقليدية: ولكنها لا تعيد ترجمتها باعتبار أنّه توجد فقط أيقونية بصرية. فالرسم التخطيطي الذي يمثل تنظيم شركة مّا في شكل شجرة يسقط في شكل علاقات فضائية (أعلى/ أسفل) تلك العلاقات التي هي على مستوى المضمون علاقات متراتبة أو سلسلة من الإرشادات أو التعليمات. وما دامت قاعدة الإسقاط ثابتة فالنتائج المتحصل عليها من خلال معاملة التعبير تكون تشخيصية أو تكهنية بحسب وضعية المضمون في الماضي أو في المستقبل. أما بخصوص التحقيق في التشخيص أو في التكهن حتى بصفة ماصدقية فتلك عملية لاحقة، وممكنة بفضل التشاكل الذي تمّ تحقيقه مفهومياً. وينبغي لا محالة أن نقرّر هل التحقيق الماصدقي يجب أن يقع بحسب حالة شيء معرّف باعتباره «عالماً واقعياً» أو بحسب عالم ممكن. وفي هذه الحالة الأخيرة فإنّ العالم الممكن هو تصوّر منطقي يترجم بعبارات ماصدقية علاقات مفهومية[46]. إنّ العالم الممكن هو نظام (وإن كان جزئياً) من شكل المضمون وفي كل الحالات فإن التعبير على خارطة عن موقع «أطلنتيد» هو علامة، في عالم مّا ممكن، على أنّ الفردوس الأرضي يجب البحث عنه شرقيّ «أطلنتيد».

ويمكن في ضوء هذه التعريفات اعتبار طرق إنتاج العلامة الممثلة في الجدول رقم (1-1)، على أن لا ننسى أنّ الجدول لا يصنّف أنموذجية علامات، بل أنموذجية طرق إنتاج العلامات: ما اتفق على تسميته علامة (لفظ، إشارة طرقات، قول مسهب) هو في العادة نتيجة طرق إنتاج مختلفة.

---

(46) انظر: Eco, *Lector in fabula: La Cooperazione interpretativa nei testi narrativi.*

الجدول رقم (1-1)
تصنيف طرق إنتاج العلامة

علاقة نمط/توارد

العمل المادي المتطلب لإنتاج العبارة	تعرّف			إشارة		ردّ					استنباط	
برهنة معقّدة ... برهنة بسيطة	آثار	أعراض	دلائل	أمثلة	عيّنات	عيّنات مزيّفة	موجهة	مؤسلبات	وحدات توليفية	وحدات توليفية مزيّفة	حوافز مبرمجة	علامات ملاءمات خطوط
المسترسل الواجب تكوينه	متغاير المادة مبرّر			موحّد المادة				متغاير المادة اعتباطي				
طرق التقطيع	وحدات معقّدة مسبقة التحديد مسنّنة وفائقة التسنين مع طرق مختلفة لتحقيق المناسبة									نصوص مقترحة وضعيفة التسنين		

تحويلات

المصدر: Umberto Eco, *Trattato di semiotica generale* (Milano: Bompiani, 1975), p. 288.

12 . 1. آثار

بحكم البرهنة المعقّدة يعني الأثر أو البصمة: **إن** كان يوجد رسم على سطح قابل للتأثّر، **إذن** يوجد صنف من الفاعلين المؤثرين ترك ذلك الأثر، و**إذا** كان الأثر في اتجاه مّا، فذلك يعني اتجاهاً محتملاً للمؤثّر. من الواضح أنّ التعرف على الأثر يجعل الانتقال الماصدقي ممكناً: إذا وجدنا هذا الأثر في هذا المكان، فذلك يعني أنّ فرداً بعينه من صنف مخلّفي هذا الأثر قد مرّ من هنا.

12 . 2. أعراض

إن الأعراض بحكم البرهنة البسيطة (إذ ليست لها علاقة تشاكل مع نوع المضمون) ترجع إلى علّة مرتبطة بها على أساس تجربة مسنّنة نوعاً مّا. بما أنّ الارتباط يعتبر طبيعياً معلّلاً، فعلاقتها الضرورية الاستدلالية قوية. ليس نادراً مع ذلك أنّ العرض لا يحيل إلّا إلى صنف واسع جداً من العوامل. وغالباً ما تصل ضروب من السنن قوية مثل تلك التي نجدها في مبحث الأعراض الطبية إلى تعريف علاقات ضرورة قريبة جداً من المعادلة. ومن حالات المعادلة التشارطية تلك التي ذكرها كنتيليان: «إن كان حيّاً فهو يتنفّس وإن كان يتنفّس فهو حيّ».

12 . 3. دلائل

تربط الدلائل وجود أو غياب شيء بسلوك محتمل لصاحبها المحتمل، من ذلك أنّ خصلة وبر أبيض عالقة على أريكة هي دليل على مرور قطة أنقرية. إلّا أنّ الدلائل تحيل في العادة على صنف من المالكين المحتملين ولكي يقع استعمالها بصفة ماصدقية تتطلب آليات أحكام احتمالية. لنتمعّن في هذا الحكم الاحتمالي لشارلوك هولمز (Sherlock Holmes)، الذي يسمّيه كونن دويل

(Conan Doyle) بسذاجة «استنتاجاً»: «تخبرني المعاينة أنّك ذهبت إلى مكتب البريد الموجود بويغمور ستريت هذا الصباح، ولكن الاستنتاج جعلني أعرف أنّك أرسلت برقية... فقد لاحظت أنّك تحمل قليلاً من الطين الأحمر بقي عالقاً بحذائك. وفعلاً توجد أمام مكتب البريد في ويغمور ستريت أشغال لتهيئة الطريق وأخرجت عمليات الحفر تراباً يصعب تفاديه عند الدخول إلى المكتب. وللتراب لون خاص يصعب بحسب علمي أن يوجد مثله في أماكن قريبة. كل هذا من قبيل المعاينة أمّا الباقي فهو استنتاج... كنت أعرف أنك لم تكتب رسالة، لأنني بقيت جالساً أمامك كامل الصباح. ورأيت أيضاً أنّ فوق مكتبك توجد لوحة من طوابع البريد ومجموعة كبيرة من البطاقات البريدية. لم الذهاب إذن إلى مكتب البريد لو لم تكن الغاية إرسال برقية؟» [*The Sign of Four*، الباب الأول].

يعدّ التراب الأحمر العالق بالحذاء دليلاً. ولكنه دليل على المشي فوق تراب أحمر. ولإثبات أنّه تراب ويغمور ستريت يجب، اعتماداً على اعتبارات أخرى، نفي أنّ واتسون (Watson) ابتعد عن الحي. لا يصبح الدليل موحياً إلّا على أساس احتمال أوسع. يجب قبل ذلك القيام بفرضية بخصوص تحركات «واتسون» والوقت الذي خصّصه للقيام بها. وأن يكون «واتسون» يملك في منزله طوابع بريد فذلك دليل على غاية من اللبس، ففي أقصى الأحوال يمكن اعتبار نقصان طابع بريد دليلاً (سلبيّاً) على بعث رسالة. وبما أنّه لا ينقص طابع بريد لدينا دليل (سلبيّ مرّتين) على أنّ واتسون لم يستعمل طوابع بريد من المجموعة التي يحتفظ بها في بيته. يجب أن نفترض مسبقاً أنّ واتسون شخص مقتصد إلى حدّ أنّه لا يقدم على شراء طابع بريدي أثناء الطريق، ومتبصّر إلى حدّ أنّه لا يقرّر بصفة مفاجئة بعث رسالة. وإعتماداً على مجموع هذه الاحتمالات فقط يصبح الدليل السلبي معبّراً عن عدم نقصان

طوابع البريد. وفقط بعد أن أبدى واتسون تعجّبه أمام هذا التكهّن الرائع، تأكد هولمز من صحّة رهانه الاحتمالي[47].

وعلى نفس هذا المنوال تعتبر أيضاً دلائل تلك الخصوصيات الأسلوبية (اللغوية والبصرية والسمعية) التي يسمح وجودها (أو غيابها) بتحديد نسبة نصّ مّا. ولكن حتى قرارات فقه اللغة تعتمد على «الافتراض» (الذي هو حكم احتمالي).

12.4. أمثلة، عيّنات وعيّنات وهميّة

قد تكون للإشارة إلى شيء عدّة وظائف دلالية، وقد رأينا ذلك مع المثال الذي جاء به أغسطين. يمكن أن تحيل على صنف من الأشياء هو عنصر منها، أو على عناصر أخرى من ذلك الصنف، ويمكن أن تمثّل أمراً أو التماساً أو نصيحة مرتبطة بصفة مّا بذلك الصنف من الأشياء. بإمكاني أن أشير إلى علبة سجائر للتعبير عن مفهوم السيجارة أو الدخان أو البضاعة أو إصدار أمر بالذهاب لشراء سجائر، أو دعوة للتدخين أو للإيحاء بالسّبب الذي كان وراء وفاة شخص. إنّ عمليات الإشارة هي علامات ضعيفة ينبغي في العادة أن تدعمها تعابير أخرى ذات وظائف ميتاسيميائية. يمكن في حالات محدّدة من فكّ السنن لعلامة إشارية أن تكتسب قدراً من الضرورة السيميائية. فعند المناداة تعني اليد المرفوعة أنّ الشخص الذي رفع يده هو حامل الاسم الذي نودي به. وبالنسبة إلى العيّنات والعيّنات الوهميّة تصلح القواعد البلاغية مثل المجاز المرسل (كأن يدلّ جزء على الكلّ أو أن تدلّ حركة مّا على سلوك برمّته) أو الكناية (الحركة توحي بالآلة أو الشيء يوحي بسياقاته)، كما يحدث في فن الإيماء.

---

(47) انظر: Umberto Eco, «Guessing: From Aristotle to Sherlock Holmes,» *VS*, no. 3 (Settembre-dicembre 1981), Umberto Eco e T. A. Sebeok, eds., *Il Segno dei tre. Peirce, Holmes, Dupin* (Milano: Bompiani, 1983).

12 . 5. الموجّهات

من بين الطرق القائمة على البرهنة المعقدة تبدو الموجّهات (السهام والأصابع الموجّهة والعلامات الاتجاهية في أثر مّا، والتنغيمات التصاعدية أو التنازلية) أكثر ارتباطاً بالمستوى الماصدقي. مثل دلائل بيرس التي يبدو أنها تصبح معبّرة فقط عندما تكون مرتبطة بشيء أو بحالة الأشياء. وبالفعل وكما ذكرنا بخصوص سهم بويسّانس (Buyssens)، تعبّر الموجّهات أيضاً عن جملة من التوجيهات الصالحة لإقحامها في السياق[48]. إنّ مضمون السّهم المعروض للبيع في محل لبيع علامات الإشارة هو الإشارة إلى أنه حيثما وضع سيأمر أو سينصح باتخاذ اتجاه ما (إن كنت تريد الخروج، فعليك أن تمرّ من هنا؛ إن كنت لا تريد أن تصطدم بعربات أخرى، وإن كنت تريد تفادي العقاب، فعليك أن تسير في الاتجاه الذي يشير إليه السهم). أمام الموجّه اللغوي /الضمير الغائب «هو»/ فإنّ الإشارة التي تنتج عنه هي: عليك أن تبحث في المقطع السياقي الذي سبقه مباشرة عن وجود اسم علم واسم مذكر وموصوف معرّف يعني «جنس بشري + مذكّر»، يمكن أن يعود إليه الضمير /هو/. وفي هذا المعنى نجد أيضاً ضمن الموجّهات تلك العلامات التي وقع تعريفها ك «أهداف»، ومن ذلك الحدود والخطوط المحيطة. بما أن رومولوس (Romulus) حدّد محيط روما، لذا (لو تجاوزه ريموس (Remus)) فهو علامة على حتميّة موته. فالحدود المرسومة تقوم مقام المدينة التي ستنشأ، ومقام السلطة التي أنشأتها، ومقام العقوبات التي بإمكان تلك السلطة أن تفرضها. وبطبيعة الحال يمكن أن تتّخذ الموجّهات بحسب السياقات، في العادة عن طريق العرف، صبغة ضرورية متفاوتة القوة. فالسهم يمكن أن يأمر أو أن ينصح.

---

(48) انظر تحليل الدلائل في: Eco, *Trattato di semiotica generale*, para. 2.

6.12 . مؤسلبات

تنتمي إلى هذا الصنف (الذي تحكمه البرهنة المعقدة) اللافتات، وكذلك الرموز والشعارات بالمعنى النهضوي والباروكي للكلمة، حيث تمثّل تعابير من نمط قابل للمعرفة نصوصاً ملغزة بأتم معنى الكلمة، ينبغي إعادة تركيبها عن طريق استدلالات ذكية. يمكن أن توجد أيضاً مؤسلبات تقوم على سنن قوي، مثل الشعارات أو رسوم أوراق اللعب؛ وأخرى تقوم على سنن أضعف، مفتوح على مضامين متعدّدة، مثل ما يسمّى ب «الرموز» وخاصة منها تلك المسماة بالنماذج الأصليّة (مثل المندالا والسفاستيكا الصينية)(*).

7.12 . وحدات توليفية

هذا الصنف الذي تحكمه «البرهنة البسيطة» يشمل كلمات اللغة اللفظية وحركات الأبجدية الحركية واصطلاحات الإشارات البحرية وعناصر عديدة من لافتات الطرق، إلى غير ذلك. انظر في كتاب برييتو كيف أن التعبير أو المضمون يمكن أن يكونا موضوع تركيبات توليفية متنوّعة[49]. يبدو أنّها تمثّل مدوّنة وظائف علامية تعتمد بصفة واضحة على المعادلة، إلّا أنّ التشارط في العلاقة فيه كثير من الشكّ. لنأخذ الإشارة البحرية التي تعني «مريض فوق المركب»، ولكن المريض فوق المركب هو علامة ضعيفة جداً على وجوب إرسال تلك الإشارة. وبالأحرى، فإنّ الإشارة التي

(*) mandala: رسم متمثّل في مجموعة من الدوائر والمربّعات مختلفة التوليف ترمز في العديد من الديانات الشرقية إلى الكون وإلى الترابط بين الطاقات الحياتية والآلهة.

Svastica: رمز قديم سحري ـ ديني متكوّن من صليب متساوي الأضلاع تنتهي بزوايا مستقيمة كان يمثل حركة الشمس، ويشير أيضاً إلى الاتجاهات الأربعة الكونية (المترجم).

(49) Prieto, *Messages et signaux.*

تعني «مريض فوق المركب» تفضي إلى تاليات استنتاجية مختلفة وتضيف إذن استدلالات سيميائية محتملة. وهكذا فإنّ الوحدة التوليفية أيضاً تفرض دائماً مجموعة من الخيارات السياقية.

12 . 8. وحدات توليفية مزيّفة

هي عناصر من نظام تعبيري غير مرتبطة بمضمون (على الأقل اعتماداً على سنن قارّ). لاحظ يلمسلاف[50] أنّها عبارة عن «أنظمة رمزية» بمعنى أنّها، بالرغم من قابليّتها للتأويل، ليست ثنائية المستوى (المضمون المحتمل مطابق للتعبير): إن كان هناك معنى لنقلة شطرنج فهو يتمثّل في سلسلة النقلات التالية التي جعلتها النقلة السابقة ممكنة. وإلى هذا النوع تنتمي الألعاب والبنى الموسيقية والأنظمة المشكّلة وتوليفات العناصر غير التشكيلية في الرسم. ولكن من خصوصية الأنظمة «أحادية المستوى» إظهار كل مقدّم باعتباره علامة تكهنيّة للتالي، وقد لاحظ جاكبسون أكثر من مرّة هذا الجانب في التأليف الموسيقي وفي الرسم التجريدي، حيث يسجّل إحالة متواصلة من الجزء إلى الكلّ ومن جزء إلى جزء آخر وتحفيزاً للتوقّعات وظاهرة من «مدلولية» منتشرة على امتداد نسيج زمني أو مكاني. يجب إذن أن نعارض يلمسلاف وأن نعرّف على أنها طابع تكويني للعلامة، ليس عدم مطابقتها الثنائية المستوى، بل وبالذات قابليّتها للتأويل[51] (انظر الفقرة 13).

12 . 9. حوافز مبرمجة

نضع في هذا الصنف الحوافز التي بإمكانها أن تحدث ردّاً من دون واسطة، وهي حوافز معبّرة عن الأثر المتوقّع فقط لدى من يصدرها، لا لدى من يتلقاها. إن كان المعيار السيميائي هو

(50) انظر: Hjelmslev, *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse, Munksgaard, kobenhavn*, pp. 115-122.

(51) Jakobson, *Coup d'oeil sur le développement de la sémiotique.*

المعادلة الصرف، فذلك يعني أن الحوافز المبرمجة لا تنتمي إلى صنف العلامات. ومن وجهة النظر التي تهمّنا هنا فهي على العكس تمثّل حالة من العلامة الضعيفة التي انطلاقاً من العلّة المحدثة تمكّن من استدلال الأثر الممكن والذي تتنوّع احتمالاته.

12 . 10. استنباطات

لقد تمّ تحليل الاستنباطات بصفة إضافية في كتاب إيكو وهي تمثّل أقصى حالات البرهنة المعقدة، حيث يقع استنباط التعبير في أكثر الأحيان في اللحظة نفسها التي يتمّ فيها لأول مرّة تحديد المضمون[52]. فالتعالق لا يحدّده أيّ سنن: إنه في طور التأسيس. وفي هذه الحالات يساعد النهج الاحتمالي المؤوّل على التعرّف على قواعد التسنين التي استنبطها المرسل. يمكن أن تكون أشكالاً خطية أو أشكالاً طبولوجية أو استنباطات عن طريق الرّسم أو اللغة[53]. وتساعد أحياناً قواعد سابقة على فهم عملية التسنين الجديدة (في الأشكال الخطية وفي التجارب اللغوية)، ويبقى الاستنباط أحياناً لمدة طويلة غير دالّ، أو على الأكثر يعني رفضه أو عدم إمكانيته أن يدلّ. ولكنّه حتى في هذه الحالة يؤكد من جديد أنّ الخصوصية الأساسية للعلامة هي قدرتها على استثارة التأويل.

12 . 11. خلاصات

أبرز هذا الاستعراض لإمكانيات إنتاج العلامة أنّه يوجد مسترسل دلالي ينطلق من التسنين الأكثر قوة إلى التسنين غير المحدّد والأكثر تفتّحاً. ومن واجب سيميائية عامّة أن تحدّد (كما نفعل الآن) بنية شكلية واحدة تكون أرضية لجميع هذه الظواهر، أي بنية لعلاقات الاستلزام المولّدة للتأويل.

---

(52) Eco, *Trattato di semiotica generale.*

(53) انظر اللغة «عبر الذهنية» لدى الطليعة الروسية أو في الأعمال الأخيرة لجويس (Joyce).

وخلافاً لهذا فمن واجب سيميائيــات خصوصية أن تحدّد، بحسب النظام العلامي المدروس، قواعد قوة الضرورة السيميائية للاستلزامات أو ضعفها (قواعد تأسيسية).

13. معيار التأويل

الشرط في العلامة ليس إذن شرط الاستبدال (شيء يقوم مقام شيء) بل وجوب تأويل محتمل.

ونقصد بالتأويل (أو بمعيار التأويل) ما كان يريده بيرس عندما يعترف أن كلّ مؤول (سواء كان علامة أو تعبيراً أو متتالية من تعبير تترجم تعبيراً سابقاً) لا يترجم فحسب من جديد «الموضوع المباشر» أو مضمون العلامة، ولكنه يوسّع من مفهومه. فمعيار التأويل يسمح بالانطلاق من علامة لقطع كامل دائرة توليد الدلالة، المرحلة تلو الأخرى. يقول بيرس «إن اللفظ هو قضية بدائية وإن القضية هي برهنة بدائية»[(54)]. أقول /أب/ فأعرّف بمحمول ذي قياسين: **إذا** أب، **إذن** فأحدهم هو ابن لهذا الأب.

يجعلني المضمون المؤوّل أذهب أبعد من العلامة الأصلية ويجعلني أدرك ضرورة التوارد السياقي الآتي لعلامة أخرى. وانطلاقاً من القضية «كل أب له أو كان له ولد» يمكن أن نسبر أنموذجية برهنة كاملة وتمهّد الآلية المفهومية لقضايا ينبغي التأكد منها بصفة ماصدقية.

عند هذا المستوى نرى إلى أيّ حدّ يكون الحكم على العلامة القائم على حجّة المساواة والمشابهة والحدّ من الفوارق قابلاً للنقاش. ويرجع هذا الحكم إلى التشهير بالعلامة اللغوية «البسيطة» على أنّها تعالق قائم على التكافؤ الخالي من المنافذ:

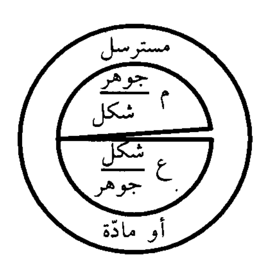
---

(54) Charles S. Peirce, «Propositions,» in: Peirce, *Collected Papers*, vol. 2, pp. 342-344.

استبدال مماثل بمماثل. بينما العلامة هي دائماً ذلك الشيء الذي يفتح على شيء آخر. لا نجد مؤوّلاً لا يحوّل أثناء توضيح العلامة التي يؤوّلها ـ ولو بصفة طفيفة ـ من حدودها.

يعني تأويل العلامة تعريف جزء من المضمون المنقول، في علاقاته مع الأجزاء الأخرى المستمدّة من التجزئة الكليّة للمضمون. وهو أيضاً التعريف بجزء من خلال استعمال أجزاء أخرى، منقولة عبر تعابير أخرى، مع إمكانية المجازفة ـ في حال المضيّ بعيداً في التأويل ـ لا فقط بالمضمون المحدّد في البداية بل كذلك بمعيار التجزئة في كليّته. وهذا يعني أن نضع محلّ نقاش الطريقة التي اعتمدها شكل المضمون في تجزئة المسترسل.

يوعز يلمسلاف أنّه يوجد مسترسل العبارة ومسترسل المضمون وفي الحقيقة يتعيّن إعادة صياغة أنموذج الوظيفة العلامية في ضوء السميائية البيرسية على النحو التالي:



إن المادّة، أي المسترسل الذي تعبّر عنه العلامات والذي من خلاله تعبّر، هي دائماً نفسها: إنّها «الموضوع الديناميكي» الذي تحدّث عنه بيرس والذي يبرّر العلامة. ولكن العلامة لا تعبّر عنه مباشرة، لأن التعبير يرسم «موضوعاً مباشراً» (المضمون). تنظّم حضارة مّا المضمون في شكل حقول ومحاور وأنظمة فرعية وأنظمة جزئية ليست دائماً متماسكة فيما بينها، وغالباً ما تكون قابلة للتقطيع المزدوج بحسب المنظور السياقي الذي يقع اختياره

(و«السياق» يمكن أن يكون ثقافة ألف عام كما يمكن أن يكون قصيدة شعر أو رسماً تخطيطياً). ولا توافق هذه الأجزاء من المضمون فقط موجودات يمكن ماديّاً التعرف عليها: (امرأة، كلب، منزل)، أو مفاهيم مجرّدة (الخير، الشرّ)، أو حركات (جرى، أكل)، أو أنواعاً وأجناساً (حيوان، صورة مسطّحة) ولكنها توافق أيضاً الاتجاهات والعلاقات (فوق، قبل، نحو، إذا وإذن، أو). وبين هذه الأجزاء، التي يمكن تركيبها في مجموعات أوسع، ترتبط علاقات استدلالية على النحو الذي سبق وصفه. وللتعبير عن هذه الأجزاء يقع اختيار أجزاء من المسترسل قابلة للشكلنة أو هي مشكلنة. والمسترسل هو نفسه الذي يقع التعبير عنه، أي إنّه هو نفسه ولكنّه مجزّأ من قبل المضمون. وتستعمل أحياناً العناصر الماديّة المختارة للتعبير أجزاء من المسترسل مختلفة عن المسترسل المعبّر عنها (مثل أصوات للتعبير عن علاقات فضائية). ويكون أحياناً الجزء نفسه من المسترسل مادّة تعبير ومادّة مضمون (علاقات فضائية في رسم تخطيطي للتعبير عن علاقات فضائية فوق مسطّح ثلاثي الأبعاد).

والمادّة المجزّأة تعبّر من خلال التعبير عن تجزئة أخرى للمادّة. وفي هذه اللعبة، يوضع العالم (المسترسل، أي لباب المادّة الكثيف الذي يقع من خلال معالجته توليد المعنى) محلّ السؤال، من علامة إلى أخرى. ومن خلال صياغة «المواضيع المباشرة» وإعادة تعريفها باستمرار بواسطة مؤوّلات متعاقبة، يتغير باستمرار الشكل المعترف به «للموضوع الديناميكي».

14. العلامة والموضوع

إذا كانت العلامة من حيث هي تكافؤ ومطابقة متماسكة مع مفهوم متحجّر (وإيديولوجي) للموضوع، فإنّ العلامة من حيث هي مرحلة (هي دائماً موضع نقاش) من المسار السيميائي هي الأداة

التي بواسطتها تتركب المواضيع وتتفكّك باستمرار. إذ يدخل الموضوع في أزمة نافعة لأنه جزء من الأزمة التاريخية (والتكوينية) للعلامة. إنّ الموضوع هو ما ينتج عن عمليات التجزئة المستمرّة للمضمون. وبهذا المعنى (حتى وإن وجب أن يقوم أحد بعملية إعادة التجزئة. والأرجح أن تقوم بها مجموعة من الأشخاص) تقوم اللّغات (اللفظية وغير اللفظيّة) بالتعبير عن الموضوع، أي لا تقوم به سلسلة الدوالّ بل ديناميكيّة الوظائف العلاميّة. فنحن باعتبارنا مواضيع نظهر كما يريد شكل العالم الذي تنتجه العلامات أن نكون.

قد نكون، في مكان مّا، تلك النبضات العميقة التي تولّد المعنى. ولكننا لا نتعرّف على أنفسنا إلّا باعتبارنا سيميائية في حركة وأنظمة من مدلولات وعمليّات تواصل. ووحدها خارطة السيميائية ـ كما تعرّف بنفسها في مرحلة محدّدة من المسار التاريخي (مع رواسب وبقايا السيميائية السابقة التي تجرّها وراءها) ـ تقول لنا من نحن وكيف نفكّر أو فيم نفكّر.

إنّ علم العلامات هو العلم الذي يدرس كيف يتكوّن الموضوع تاريخياً. ولعلّ بيرس كان يفكّر في هذا عندما كان يكتب: «بما أنّ الإنسان لا يمكنه أن يفكّر إلّا بواسطة الكلمات أو بواسطة رموز خارجية، فإنّه بإمكان هذه الرّموز والكلمات أن تقول له «أنت لا تعني شيئاً غير ما علّمناك، ولذا أنت تعني فقط لأنك تقول بضع كلمات باعتبارها مؤوّلات لفكرك». وبالفعل فإنّ البشر والكلمات يتعلّمون بصفة متبادلة: كل إثراء معلومات لدى شخص مّا يحتّم ـ وهو بدوره محتّم ـ إثراءً موازياً لمعلومات الكلمة.. فالكلمة أو العلامة التي يستعملها الإنسان هي الإنسان نفسه. وبما أنّ تأكيد أنّ كلّ فكر هو علامة ـ باعتبار أنّ الحياة هي تيّار من الأفكار ـ يدلّ على أنّ الإنسان هو علامة؛ كذلك فإن تأكيد أنّ كلّ فكر هو علامة خارجية يدلّ على أنّ الإنسان علامة

خارجية، بمعنى أنّ الإنسان والعلامة الخارجية متماثلان، بنفس معنى أنّ كلمتي *homo* وإنسان متماثلتان. وهكذا فإنّ لغتي هي المجموع الكلّي لذاتي، بما أنّ الإنسان هو الفكر»[55].

(55) Peirce, «Some Consequences of Four Incapacities,» p. 84.



الباب الثاني

القاموس مقابل الموسوعة

1. دلالات المدلول

1.1. الإرجاع

اعتبرت هذه المصطلحات: معنى ومضمون ومدلول (*significatio, signifié, signified, meaning, Bedeutung*) ودلالة صريحة ودلالة حافّة ومفهوم واحالة (*sense, Sinn, denotatum, significatum*) في التقاليد الفلسفية واللغوية والسيميائية معادلة بصفة من الصفات للـ/مدلول/ وذلك بحسب الإطار النظري الصريح أو الضمني الذي يحيل عليه المتكلّم.

ويستعمل في العادة لفظ /مدلول/ في سياقات سيميائية (مثل اللسانيات وفلسفة اللغة وغيرهما)، ولكننا نجده أيضاً في سياقات معرفية ـ ظاهراتية (المدلول المدرك حسيّاً) أو بصفة أوسع في سياقات أونطولوجية ـ ميتافيزيقية (معنى الوجود).

وقبل أن نجزم بأننا إزاء جملة من المترادفات البسيطة، يتعيّن أن نوضّح مسألة المدلول في الإطار المرجعي المتعلق أساساً بالسيميائية.

يتّفق الجميع على تعريف العلامة بصفة عامة على أنها «شيء يقوم مقام شيء آخر» (*aliquid stat pro aliquo*). أمّا الشيء فهو عبارة ملموسة (أي كيان مادي ينتجه الإنسان أو يعترف به على أنّه قادر على القيام بوظيفة المعبِّر عن شيء آخر) أو صنف من التعبيرات الملموسة الممكنة أو هو نمط منها. يبقى الالتباس بخصوص ذلك الشيء الآخر الذي يحيل عليه أو الذي يقوم مقامه. وبما أن جاكبسون [1974] عرّف كلّ علامة على أنها «علاقة إرجاع» (relation de renvoi)(*)، فقد قرّرنا أن نستعمل بصفة مؤقتة للإشارة إلى ذلك الشيء الآخر لفظ «إرجاع» لأنه محايد.

لنفترض مرسلاً ينتج لفائدة متلقّ، بالرجوع إلى لغة مشتركة «ل»، هذه الجملة /الملكة هي أنثى/. وتتركّب هذه الجملة من خمسة مكونات بسيطة (ال/ ملك/ ـة/ هي /أنثى). وبإمكاننا متى أدخلنا عليها بعض التغييرات الحصول على جملة مختلفة مثل: /الملكات إناث/. وعلى المتلقّي رغم رجوعه إلى اللغة «ل» أن يقرّر إن كانت هذه الجملة:

1) تشير إلى شخص مادّي حقيقي (مثلاً ملكة إنجلترا إليزابيت)؛
2) تشير إلى شخصية خيالية (مثلاً ملكة أليس)؛
3) تحيل على جنس كل شخص يتقلّد منصباً دستورياً معيّناً؛
4) تشير إلى صورة في ورقة من أوراق اللعب، أو إلى صنف جميع الصور التي تنتمي إلى هذا النوع؛
5) تمثّل تأكيداً ساذجاً بخصوص الأجناس النحوية؛
6) تعكس رأياً ضمنيّاً بشأن شريعة الإفرنج(**)؛
7) تصلح لإصدار أمر مشفّر مرسل إلى مجموعة من المحاربين.

(*) وردت العبارة باللغة الفرنسية في النصّ الأصلي (المترجم).

(**) قانون فرنسي قديم يمنع النساء من تملّك الأرض بالميراث والصعود إلى العرش الملكي (المترجم).

وفي جميع هذه الحالات تقوم العبارة مقام سبعة إرجاعات مختلفة؛ إذ قد يكون الإرجاع شخصاً أو مفهوماً أو حالة شيء أو رأياً. وعلى كلّ حال فإنّ ما يجعل الإرجاع إرجاعاً هو كونه علاقة متبادلة وعلى نحو ما علاقة «غائبة» أو «غير مرئية» لعبارة موجودة ماديّاً. فالإرجاع هو بطريقة ما دائماً موجود في جهة أخرى في الآونة التي يقع فيها إنتاج العبارة. وتدخل مسألة المدلول ضمن مسألة هذا «الغياب» حتى وإن لم تكن جميع الإرجاعات مدلولات.

1.2. الإحالة والمدلول

يراد فعلاً في المثالين 1 و2 إثبات حالة شيء في عالم ما، أي قول (1) إنّ إليزابيت ملكة إنجلترا، باعتبار وجودها في عالم التجربة التي بحوزتنا، هي من جنس المؤنث أو (2) إنّ ملكة أليس، باعتبار وجودها في العالم الخيالي للويس كارّول، هي من الجنس المؤنث. وفي كلتا الحالتين يراد الرجوع إلى شخص وإلى صفات هذا الشخص، إلى «ما هو الحالة»، في «عالم ممكن» (بما أنّ عالم تجربتنا يمثّل واحداً من بين العوالم الكثيرة الممكنة[1]. وتمثّل الإشارة نمطاً من استعمالنا للتعابير[2].

وينبغي لاستعمال عبارة تهدف إلى الإشارة إلى حالة ما في عالم ممكن أن تسند إلى بعض التعابير شخصيات متطابقة وفعلية في ذلك العالم. فلو قلنا: /كانت أليس في دنيا العجائب لا تحبّ جيرونيمو/، فإنّ المتلقّي سيتساءل إلى أية شخصية يشار بـ/جيرونيمو/، بما أنه واعتماداً على معرفته بالعالم المحتمل للويس كارّول، لا يوجد في ذلك العالم شخص يحمل ذلك الاسم.

---

(1) انظر: Umberto Eco, *Lector in fabula: La Cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Il Campo semiotico. Studi Bompiani; 22 (Milano: Bompiani, 1979).

(2) انظر: Peter Frederick Strawson, «On Referring,» *Mind*, vol. 59, no. 235 (1950).

وإذا كانت الطفلة أليس - وهي الموجودة فعلاً في ذلك العالم - المرجع لعبارة /أليس/، فإنّ في ذلك العالم /جيرونيمو/ هو عبارة من دون مرجع. ولا يعني هذا أننا نقول إنّ هذه العبارة من دون «إرجاع». حتى وإن كانت القواعد المستعملة للغة «ل» لا تحدّد أن جيرونيمو كان زعيماً هندياً، فإنّ المتلقّي سيفهم لأسباب نحويّة أنه شيء كانت أليس لا تحبّه (قد يكون نوعاً من الغلال أو حيواناً مّا). ولا يزال ما يمكن المتلقّي أن «يدركه» أو «يفهمه» غامضاً، ولكن من المؤكّد أنه: (أ) ليست العبارة باعتبارها حضوراً مادّياً منتجاً، (ب) وأنه ليس ذلك النوع من «الإرجاع» المتمثل في شخص يفترض وجوده في العالم المحتمل للويس كارّول. فهو إذن نوع من «الإرجاع» لا يمثّل حالة من «ذلك» العالم المحتمل والذي يقوم مع ذلك بدور في عمليّة التواصل. وعلى سبيل المثال، لا مانع من أن يرجع /جيرونيمو/ إلى شخص فعليّ في عالم ممكن مختلف عن عالم أليس.

لنعرّف المدلول مؤقتاً على أنه ما يمكن أن يميّز «إرجاعاً» مّا (شخصاً أو علاقة أو خصوصية أو حالة أشياء) على الأقل في عالم ممكن، بقطع النظر عن إسناده صبغة وجود حالية. ولتأكيد هذا، فلنتصوّر أنّنا نؤكّد بحدّ من المعقولية أنه لا يمكن أن يوجد في أي عالم ممكن دائرة مربّعة، وعندها ستبدو عبارة /دائرة مربعة/ خالية من مدلول يمكن تعريفه أو تأويله. أو يمكن بالأحرى، أن أظن بالتباس أنّ لديّ فكرة عن الدائرة المربعة لأنني أعرف ما هي الدائرة وما هو المربع، ولكن سيستحيل ترجمة ما أظن أنني أتصوره في تعريف أو في رسم أو في مثال. ويجعل غموض المدلول من الصعب تمييز شيء على أنه «إرجاع» في عالم ممكن. وتجعل عدم إمكانية التعرّف عليه على أنّه إرجاع في عالم ممكن من الصعب تأويل مدلول مّا.

لذا يمكن أيضاً أن نقرّر مؤقّتاً تعريف مدلول عبارة على أنّه

جميع ما هو قابل للتأويل. وتبعاً لهذا (واعتباراً لكل ما سبق ذكره في الباب الأول) فإن العلاقة المتبادلة بين عبارة وإرجاعها الممكن لا تظهر في صورة معادلة صرف، بل في صورة استدلال. إن كان «**ق**» ـ وإن اعتبرنا أنّ العبارة يجب أن تؤوّل في السياق «**س**» ـ سياقات وظروف تحوي أيضاً جملة من العوالم الممكنة باعتبارها مرجعاً - فإذن «**ض**».

عندما يكون «الشيء الذي يقوم مقام شيء آخر» قابلاً للتأويل ولكن هذه التأويلات غامضة غير دقيقة وغير قابلة بدورها للتأويل وبالخصوص متعارضة في ما بينها، فإنّنا نحصل حينئذٍ على نوع خاصّ من العلامة ذات مدلول عامّ ومفتوح وستعرّف على أنّها «رمز». وبالفعل فإنّ إزاء ما يسمّى عامة بالرموز (صور «نمطية أصلية»، رؤى صوفية، إلخ.)، وإزاء تساؤلنا عن أي عالم محتمل يمكن إرجاعها، فقد جرت العادة أن نتحدّث عن عوالم «أخرى»، أو بالأحرى عن شيء ينتمي إلى ما وراء العالم. ولكننا لن نتناول هنا هذا النوع من الإرجاع.

1 .3. المفهوم والماصدق

لقد تحّدد مع أفلاطون وأرسطو والرواقيين رسم ما يمكن أن نسميّه بالمثلّث السيميائي:



حيث «**ع**» هي العبارة وحيث «**ش**» هي شيء أو حالة شيء وحيث «**م**» هي ما نحن بصدد تسميته بالـ/ مدلول/. وبطبيعة الحال كان تعريف هذه العناصر يتغيّر بحسب السياق الفلسفي: فعند أفلاطون تمثّل «**ش**» تجربة دنيوية لكنها سريعة الزوال وهي خادعة ولا تستمدّ «واقعيتها» إلّا من تقليدها لواقع موجود ما وراء السماوات؛ وبالنسبة إلى أرسطو فإنّ «**ش**» ماهية أوليّة في تمام

واقعيتها؛ وهي بالنسبة إلى الرواقيين مادّة. وعند أفلاطون تمثّل «م» تصوّراً، وهي عند أرسطو حالة نفس، وهي بالنسبة إلى الرواقيين لامادّة[3]. إلّا أنّ الفارق بين المدلول والإحالة سبق طرحه. ولا يقتصر الأمر عند هذا الحدّ، فقد أكّد أفلاطون وأرسطو أن العبارات المفردة لا يمكن استعمالها للقيام بإحالة ما، فلفظ: /قطّ/ أو اسم: /زيد/ لا يمكن استعمالهما لتأكيد شيء بخصوص حالة الكون، فلا يمكن أن تتحقّق الإحالات إلّا عن طريق العبارات المركّبة التي تتخذ صورة حكم (/زيد يمشي/، /يوجد قطّ فوق السطح/، /القطط فانية/).

ويمكن بطبيعة الحال، في لغة الأطفال المسماة بأحاديّة التعبير، يمكن أن نستعمل لفظ /قطّ/ بتنغيم تعجّب للإشارة إلى أنه يوجد قطّ فوق السطح. فالكلمة المفردة هنا هي في مقام قول وبالتالي في مقام حكم صادق أو كاذب. وهكذا نكون فعلاً إزاء قول يجمع بين تعابير من أنظمة سيميائية مختلفة: اللفظ المصحوب بوحدات نغمية (نظام لساني مواز) وبحركات (نظام حركي)، إذ إنّ ما يشير إلى وجود القطّ فوق السطح هو استعمال السبّابة الموجَّهة، وما يشير إلى وجود قطّ في ذلك المكان هو التعبير المصحوب بتنغيم التعجّب.

كانت السيميائية الإغريقية (انظر التمييز الرواقي بين الأقوال التّامة وغير التّامة) (λεχτά) تعرف انه لا يمكن أن تتحقق الإحالة بواسطة ألفاظ مركبّة (الأقوال) إلّا باستعمال ألفاظ مفردة (الحدود) تحدّد مدلولها سلفاً.

وبعبارة أخرى، لدينا لغة «ل» (لفظية أو غير لفظية) تربط اعتماداً على مسلّمات مدلول صنفاً من التعابير «ع» ببعض

---

(3) انظر الباب الأول من هذا الكتاب.

الخاصيّات (أ،ب،ج) التي تحدّد المدلول «م» للعبارة «ع». عندما يصدر مرسل في عمليّة تواصل إلى متلقّ جملة /يوجد «ع» فوق السطح/ ، فإن على المتلقي أن يفهم أنّ أحدهم يؤكّد أنه في العالم المرجع - فوق السطح - يوجد «ش» له تلك الخاصيّات (أ،ب،ج) التي سلّمت اللغة «ل» بأنها مميّزة لذلك المدلول «م» المرتبط بجميع حالات «ع».

وحينئذٍ تتناول مسألة المدلول مواضعات الدلالة الأساسية لتحقيق عمليات الإحالة. ولو قرّرنا أن نسمّي «مفهوماً» لـ «ع» الخاصيّات التي تحدّد «م»، و«ماصدقاً» صنف جميع المنتمين إلى «ش» التي يمكن أن يرجع إليها الزوج «ع/ش»، فإنّه يمكن القول إن تحديد المفاهيم يسبق إمكانيات الاستعمال الماصدقي ويؤسّس لها حتى وإن وجدنا، من وجهة نظر تجريبية، أنّ لغويّاً ما لا يعرف مدلولات كلمات لغة معيّنة سيعمل بطريقة معاكسة وسيحاول معرفة إلى أي الأشياء ترجع تلك الكلمات(4).

إنّ كون الماصدق مرتبط بالمفهوم هو أمر يمكن دحضه إذا ما اعتبرنا الفعالية التجريبية لبعض السلوكات في تعابير من نوع /أعطني ذلك الشيء الذي يوجد فوق الشيء/ أو مناهج من قبيل «التسمية» (*l'appellatio*) التي نظّر لها أنسالمو داوسطا (Anselmo d'Aosta) في كتابه **في النحو** (*De grammatico*). فبالرغم من المعنى (significatio) المسند للفظ، بإمكان أحدهم أن يستعمله اسماً للإشارة إلى مواضيع مختلفة عن تلك التي يشير إليها مدلوله. ولكن يوجد دائماً حتى في هذه الحالات، تسليم ضمني بمسلّمات المدلول. فموسّوليني في خطاب الشاطئ (discorso del bagnasciuga) يسمّي /*bagnasciuga*/ ذلك الجزء من الشاطئ الذي

---

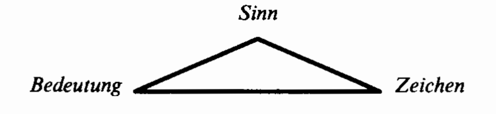
(4) انظر: Rudolf Carnap, «Meaning and Synonymy in Natural Languages,» *Philosophical Studies*, vol. 7 (1955).

تسمّيه اللغة الإيطالية / battigia/ [*] (بينما تشير عبارة «bagnasciuga» إلى جزء من هيكل الزورق). ولكن متلقّيه، استنتجوا من السياق أنه كان يسلّم بصفة غير مباشرة بمفهوم جديد للفظ / bagnasciuga/ (وإن كان ذلك يجري رغم أنف كلّ التقاليد اللغوية).

ونجد الفارق بين المدلول والمرجع معرّفاً بوضوح عند فيتغنشتاين حيث قال: «من المهمّ أن نقرّ بأنه لو أشرنا بلفظ «مدلول» (*Bedeutung*) إلى الشيء «الموافق» للكلمة، فإن الكلمة تستخدم على عكس الاستعمال اللغوي. وهو ما يعني الخلط بين مدلول الاسم وحامل الاسم. فلو أن السيد «ن. ن.» مات فسنقول إنّ حامل الاسم مات وليس مدلول الاسم. وسيكون الأمر من قبيل اللامعنى المحض إذا تحدّثنا هكذا، لأنه إذا فقد الاسم دلالة فلن يكون لقولنا «السيّد ن. ن. مات» أي معنى»[5].

4.1. غموض المدلول (Bedeutung)

تمكّن فريغه، في دراسة سيكون لها الأثر العميق في الفكر المنطقي والدلالي، من التمييز بين المدلول والمرجع برسم مثلّث سيميائي شبيه فقط ظاهرياً بمثلّث الفقرة 1. 3[6]:



(*) bagnasciuga كلمة مركّبة من bagna (بلّ) وasciuga (جفّف) وتشير إلى ذلك الجزء من هيكل المركب الذي هو بين الماء والهواء، يغرق ويطفو. بينما استعمل موسوليني هذه العبارة للإشارة إلى ذلك الجزء من الشاطئ الذي تتحطّم عليه الأمواج والذي تطلق عليه اللغة الإيطالية اسم «battigia» (المترجم).

(5) Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Oxford: B. Blackwell, 1941-1949), p. 32.

(6) G. Frege: «Über Begriff und Gegenstand,» *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche philosophie*, vol. 16 (1892), pp. 192-205, and *Logica e aritmetica* (Torino: Boringhieri, 1977), pp. 359-373.

يمكن أن نترجم / *Bedeutung*/ بـ:/ مدلول/ أو بالعبارة الإنجليزية الملتبسة / *reference*/ ، ويبدو أن فريغه نفسه أجاز لـ: بيانو (Peano) أن يستعمل عبارة / مدلول/. ولكن بما أنّه لا ضامن لاعتبار المؤلف أفضل حكم على ترجمات أعماله، فإنّ استعمال / *Bedeutung*/ قد وصف عن صواب «بالشاذ»(7).

يقول فريغه إنّ الـ «*Bedeutung*» هو «الموضوع» (*Gegenstand*) الذي تشير إليه العلامة. ولكنه قبل كل شيء يميّز بين موضوع علامة بسيطة وموضوع قضية. فلمدلول (*Bedeutung*) قضية قيمة صدقها وبعبارة اليوم نقول إنّه ماصدقها. وفعلاً بالنسبة إلى فريغه لا يكون لقضية إلّا موضوعان، الصادق أو الكاذب. ويعتبر بصفة مفارقة أنّ «لجميع القضايا الصادقة نفس المدلول (*Bedeutung*)». (ولكنّ استعمال التأكيد يجعل المفارقة أكبر في الترجمة الإيطالية، إذ جاء فيها أنّ لجميع القضايا الصادقة «المدلول نفسه»)(8). وتبعاً لذلك لن نتمكّن، بالاعتماد على الـ «*Bedeutung*»، من تمييز المدلول المختلف في قضيتين.

وتختلف المسألة بخصوص أسماء الأعلام الدالّة على موضوعات فردية. فاستعمال فريغه للفظ: / موضوع/ يحمل على الإعتقاد بأنّ الـ «*Bedeutung*» هو الموضوع الملموس الذي يحيل عليه الاسم. أمّا لفظ «*Sinn*» فهو يشير إلى المعنى، أي «صيغة تعيين الموضوع»(9). فيمكن أن يوافق الموضوع المادي الملموس «ش» معنيان: «نجمة المساء» و«نجمة الصباح»، ويمكن أن نقول إنّ المعنيين هما وصفان محدّدان يمكن إرجاعهما إلى الموضوع نفسه.

---

(7) L. J. Cohen, *The Diversity of Meaning* (London: Methuen, 1966), p. 174, and Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 vols. (Halle: M. Niemeyer, 1913-1922).

(8) G. Frege: «Über Sinn und Bedeutung,» *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, vol. 100 (1892), and *Logica e aritmetica*, p. 386.

(9) المصدران نفسهما.

ولكن مفهوم الموضوع عند فريغه أوسع بكثير من مفهوم الموضوع الملموس أو صنف الموضوعات الملموسة. كان فريغه قد حدّد أن الموضوع بالمعنى المنطقي هو كلّ ما يقع، في علاقة غير قابلة للانعكاس، تحت متصوّر(*) ما. ولكن حتى المتصوّر يمكن أن يصبح موضوعاً عندما نجعل منه موضوعاً لعلاقة حمليّة، مثل أن نقول /متصوّر «الإنسان» ليس فارغاً/، حيث «يجب أن نفهم اللفظين الأولين كما لو أنهما يكوّنان اسم علم»[10]. فالموضوع عند فريغه هو إذن كلّ موضوع حكم. والتمييز «موضوع/ متصوّر» ليست له ما قد تكون للتمييز «فرد ملموس/ خاصيّة» من أهميّة أنطولوجية: إنه تمييز منطقي - نحوي.

لذا نتساءل، إزاء هذا المفهوم المتّسع للموضوع، ما هو حينئذٍ مدلول (*Bedeutung*) اسم علم. بالنسبة إلى فريغه فإنّ نقطة التقاطع للأضلاع الثلاثة في مثلّث هي موضوع، ويمكن تقديمه في شكل معنيين اثنين مختلفين، أي باعتباره نقطة تقاطع بين الضلعين الأول والثاني، أو بين الثاني والثالث. ولكن ماذا يميّز هذا الموضوع (الذي هو مدلول (*Bedeutung*) الاسم الموافق) عن المعنيين اللّذين قدّم تحتهما؟ ولا توجد نقطة التقاطع الغريبة هذه في الواقع، ولكنها تبدو قابلة للاندراج والفهم فقط تحت الوصفين اللذين يسمّيهما فريغه بالمعنيين (وربما أيضاً تحت أوصاف مكمّلة).

وتبرز المشكلة من دون شك عندما نتساءل عن الموضوع الذي يوافق اسم: /جرم سماوي أبعد من الأرض/، وهنا يعتبر فريغه أنّ لهذا الاسم معنى ولكنه يشكّ في أن يكون له مدلول (*Bedeutung*). ومن المحتمل أنه يريد القول إنّ هذه العبارة تشير إلى معنى مفهوم

(*) خلافاً لما هو متداول، ورفعاً للبس، نستعمل «متصوَّر» مقابل concept و«مفهوم» مقابل notion (المترجم).

(10) Frege: «Über Begriff und Gegenstand,» and *Logica e aritmetica*, pp. 364-365.

بمقتضى الدلالات المعجمية التي يقع بدورها التعبير عنها. ولكن هذا المعنى ـ الوصف لا يحدّد بما فيه الكفاية خصوصيات شيء يوافقه في عالم ممكن ما (تماماً مثلما يحدث بالنسبة إلى الدائرة المربعة). لذا يبقى مدلول (أي *Bedeutung*) العبارة غير محدّد. وكون فريغه يفكّر في المدلول (*Bedeutung*) على أنه شيء قابل للتحديد في عالم ممكن فذلك ما يتجلّى بصفة واضحة في طريقة تعامله مع قول / أنزلوا «أوليس» على شاطئ «إيتاكا» بينما كان يغطّ في نوم عميق/ : فهو يفترض أن العبارة لا مدلول لها (وهي إذن ليس صادقة أو كاذبة) لأنه لا مدلول (*Bedeutung*) لاسم العلم / أوليس/ ؛ ولكنه يعترف أنه «إذا ما اعتبر أحدهم بجديّة صدق القضية أو كذبها، فسيقرّ أنّ اسم «أوليس» ليس له معنى فحسب، بل له بالفعل مدلول (*Bedeutung*)»[11]. يكفي إذن بالنسبة إلى أحدهم (يمكن القول إنّ هذا يجري في بعض العوالم الاعتقادية) أن يفترض «أوليس» موضوعاً، معطى من قبل معنى مّا، حتى يتسنّى لنا إضفاء مدلول (*Bedeutung*) عليه. وللحديث عن الـ*Bedeutung* يكفي حينئذٍ أن نتمكّن من وصف موضوع ما (شخص ملموس أو كيان خيالي أو مفهوم رياضي) بواسطة مجموعة متلازمة من المعاني. بهذه الطريقة يكون مدلول (*Bedeutung*) فريغه أقرب إلى ما سميناه إلى حدّ الآن / مدلولاً/ ممّا سمّي بـ: / مرجع/. فالـ (*Bedeutung*) هو الموضوع القابل لصنع مرجع محتمل.

ويتعيّن علينا أخيراً التدقيق بخصوص الاستعمال الملتبس للفظ / دلالة صريحة/ الذي غالباً ما عمدت إليها المدارس الأنجلوسكسونية لترجمة الـ/ *Bedeutung*/ أو بصفة عامّة علاقة الإرجاع. بينما يشير غالباً هذا اللفظ في التقاليد اللسانية ـ البنيوية إلى العلاقة بين الكلمة ومدلولها. ويقترح لاينس (Lyons) استعمال

(11) Frege: «Über Sinn und Bedeutung,» and *Logica e aritmetica*, p. 383.

/ دلالة صريحة/ بمعنى محايد من حيث المفهوم والماصدق: «نقول في العادة، مثلاً، إنّ لفظ «كلب» يدلّ على صنف الكلاب (أو ربما على فرد أنموذجي، أو على عيّنة من الصنف)، بينما لفظ «كلبيّ» يشير إلى الخصوصية، إذا كانت موجودة، والتي تستوجب معرفتها باعتبارها شرطاً للاستعمال الصحيح للعبارة»[12]. يجدر أن نستعمل باحتراس هذا اللفظ، نظراً إلى أنّ معناه الماصدقي يقع التعبير عنه على السواء بـ /تعيين/ أو /مرجع/ أو /ماصدق/. ولكن الاستعمال الجاري أصبح يفرض في هذه الحالة لفظ / *Bezeichnung*/ ، بينما ظلّ / *Bedeutung*/ صالحاً للحديث عن المدلول باعتباره مضموناً. ومن الأفضل في سياقات مفهومية استعماله فقط عندما نريد أن نميّز العلاقة بين العبارة والخاصيّة التي تشير إليها بصفة مباشرة من جهة، وأن نميّز العلاقة بين هذه العلاقة وخاصيّة جديدة ترتبط دلالتها بالعلاقة الدلالية السابقة من جهة أخرى. فـ: /خنزير/ يشير إلى «فرد من جنس الخنازير ذكر» ولكن يمكن لهذا السبب بالذات أن يشير إلى «شخص له سلوك خنزير». ومن ناحية أخرى يضعف النزاع بين الاستعمال الماصدقي والاستعمال المفهومي لـ/دلالة صريحة/ عندما نعتبر المفهوم شرطاً للدلالة الصريحة على الأقلّ في عالمٍ ما محتمل.

1 .5. المدلول والتواصل

عندما نقول إنّ المفهوم يحدّد إمكانية الماصدق فهذا يعادل قولنا إنّه يمتنع التواصل إلّا اعتماداً على أنظمة دلالية[13].

من البديهي امتناع الإحالة إلا أثناء عملية التواصل، حيث

---

(12) John Lyons, *Semantics*, 2 vols. (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1977), p. 225.

(13) انظر: Louis Hjelmslev, *Omkring Sprogteoriens grundlaeggelse*, *Munksgaard, Kobenhavn*, nuova ed. (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1943).

يوجّه مرسل ما تعبيراً إلى متلقّ في سياق معيّن. إلّا أنه ينبغي ألّا نطابق بين التواصل والإحالة لأننا، كما كان يعرف السفسطائيون ذلك، لا نتواصل لمجرّد قول شيء ما (أو إعلان شيء ما يخصّ عالماً مرجعاً) ولكن أيضاً لتحقيق أفعال تواصلية أخرى، من قبيل الالتماس والأمر والسؤال. وبإيجاز نريد بعملية التواصل التعبير عن تنوّع كبير في المواقف القضويّة حيث لا يمثّل منها الإثبات والإحالة على المرجع إلّا حالة من هذا التنوّع. يمكن أن نفهم التعبير عن أي موقف قضوي على أنّه إحالة، ولكن فقط إذا كان التعبير عن اعتقاد أو إلقاء أمر محمولاً على عوالم ممكنة. «إن نظرية الإحالة هي... نظرية المدلول المتعلق ببعض الأنماط البسيطة في اللغة»[14]. وتستعمل اليوم ضروب من المنطق الجهّي مفهوم العالم الممكن لتعالج ظواهر مفهومية من زاوية ماصدقية. إلّا أنه يمكن بهذه الطريقة أن نعالج ظواهر ماصدقية من زاوية مفهومية (انظر الفقرة 1 . 2).

1 . 6. المدلول المعجمي والمدلول النصّي

نحقّق التواصل من خلال القول، ويجري هذا في العادة من خلال النصوص. ونعني بعبارة «نصّ» سلسلة من الأقوال تربط بينها علاقات تماسك، أو نعني به مجموعات من الأقوال تصدر بصفة متزامنة بالتعويل على أكثر من نظام سيميائي. وبهذا المعنى يمثّل القول الأحاديّ التعبير الذي ينطق به الطفل نصّاً (انظر الفقرة 1. 3). ومن خصوصيات النصّ أنه لا يعبّر فحسب عن مدلولات مباشرة (وظيفة المدلول في الألفاظ المفردة) بل يعبّر

(14) J. Hintikka, «Semantics for Propositional Attitudes,» in: J. W. Davis, D. J. Hockney and W. K. Wilson, eds., *Philosophical Logic*, Synthèse Library (Dordrecht: Reidel, [1969]), and Leonard Linsky, ed.: *Reference and Modality*, Oxford Readings in Philosophy (London: Oxford University Press, 1971), and *Riferimento e modalità* (Milano: Bompiani, 1974), pp. 185-213.

أيضاً عن مدلولات غير مباشرة. فعندما يقول الطفل /قطّ!/ فإنّه يعبّر كذلك بطريقة غير مباشرة عن سروره لمشاهدة هذا الحدث العجيب.

من الضروري إذن أن نحدّد الفارق بين مدلول الألفاظ المفردة (مدلول معجمي) والمدلول النصّي، والفارق بين المدلول المباشر وغير المباشر. ولنا أن نسأل هل يمكن الحديث عن «مدلول» في جميع هذه الحالات؟

أشار بعضهم أنه «لفهم» معنى نصّ مّا، خصوصاً إذا كان غير مباشر، ينبغي على المتلقّي أن يقوم بعمليات تعاون تأويلي، بينما يمكنه الفهم الآلي للمدلول المعجميّ استناداً إلى معرفته باللغة «ل».

إلّا أن المسألة ليست بهذه السهولة. فمدلول عبارة /الملكة أنثى/ ليس مرتبطاً بالمدلولين المعجميين /ملكة/ و/أنثى/ إلّا من الناحية النظريّة. وفي الواقع، ليس على المؤول أن يشارك فحسب في اختيار اللغة المرجع «ل» ولكن يتحتّم عليه أن يختار على نحو ما من بين الإمكانيات التي توفرها له اللغة «ل»، بما أنّ /ملكة/ يمكن أن تعني المتربّعة على عرش الملك جنس الإناث، أو (تعني في اللغة الإيطالية اليعسوب)، أو ورقة من أوراق اللعب. وعند القيام بهذه العمليات يقابل المتلقّي في العادة العبارة المذكورة بسياق نص محدّد، بما أنه قلّما نعبّر بأقوال منعزلة، أو بسياقات غير لفظية تصاحب القول.

هل يمكن أن نتحدّث عن مدلول معجميّ باعتباره مجموعة من القواعد المتّفق عليها بقطع النظر عن السياقات؟ ألن يجرّ هذا التأكيد إلى قول إنّ المدلول النصيّ لا يتوقّف على المدلولات المعجميّة؟ وتبعاً لهذا ما معنى أن نتحدّث بعد ذلك عن المدلولات المعجميّة؟

7.1. المدلول الوضعي والمدلول المقامي

سأعالج بشيء من الحريّة بعض الاقتراحات التي جاء بها غرايس[15] للتمييز بين ما «تقوله» وضعّياً عبارة ما وما «يريد أن يقول» أحدهم (أو يقصد) باستعمال تلك العبارة. سنطلق على هذين النوعين من المدلول عبارة مدلول وضعي ومدلول مقامي. لنعتبر:

1) مرسلاً «ز» ينتج قولاً «و» موجّهاً لمتلقّ «ع»؛
2) صنفاً «و» من الأقوال الأنموذجية تكون منها «و» التوارد الملموس؛
3) لغة «ل» يتفّق عليها كلّ من «ز» و«ع»؛
4) مقاماً «ظ1» ينتج فيه «ز» قولاً «و» موجّهاً لـ «ع»؛
5) عملية قول «ق» ليست هي القول «و» بل النشاط الذي ينتج به «ز» القول «و» الموجّه لـ«ع» في المقام «ظ1»؛
6) مدلول «م» تربطه اللغة «ل» وضعيّاً بالقول «و»؛
7) جملة من المدلولات المقامية ينسبها المتلقّي «ع» إلى القول «و» بحسب نيات المرسل «ز» المفترضة (سواء كانت أ، ب، ج، . . . . ي).

لنفترض الآن أنّ المرسل «ز» أنتج في إطار «ظ1» قولاً «و» (وهو مجرّد تلفّظ بأصوات) ولكن يمكن كتابته بالحروف كالآتي: /لقّن الوسط الهجومي لفريق إنتر ميلانو درساً رائعاً لدفاع فريق يوفانتوس/.

لنفترض اعتماداً على اللغة «ل» أنه يمكن أن نسند وضعيّاً إلى صنف «و» مدلولاً «م» يمكن ترجمته على هذا النحو

(15) H. P. Grice: «Meaning,» *Philosophical Review*, vol. 67 (1957), and «Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning,» *Foundations of Language*, vol. 4 (1968).

(و«الترجمة» هي من دون شك شيء نصطنعه الآن لنحافظ على وظيفة حدسية): «وضع الوسط الهجومي لفريق إنتر الكرة في الشباك بطريقة فيها من الروعة ما يخزي دفاع المنافس».

تظهر على الفور بعض الشكوك حول ما يجب فهمه عندما نفترض أنّ «ل» تسند إلى /لقّن درساً رائعاً/ (باعتباره عبارة بسيطة أو مركّباً مسبق التشكيل) مدلول: «انتصر انتصاراً باهراً ملحقاً الخزي بالمنافس». لو تحدّث «ز» عن أب اقترف ابنه هفوة، فإنّه بالإمكان تأويل هذه العبارة على أنها «عاقبه عقاباً شديداً». يجب إذن أن نفترض أنّ اللغة «ل» ترصد بالنسبة إلى /لقّن درساً رائعاً/ جملة من السياقات. والسياق هو صنف من التواردات لسلسلات أو لمجموعات من التعابير (تنتمي في الوقت نفسه إلى نظام سيميائي أو أكثر)، بينما نعرّف السياق النصّي التوارد الحالي والخصوصي لفرد من ذلك الصنف. تفترض اللغة «ل» سياقات، بينما يقع في عمليّة التواصل إنتاج تعابير داخل سياق نص وتأويلها. وتنصّ اللغة «ل» إذن على أنه في سياقات التباري تعني الجملة /لقّن درساً رائعاً/ «انتصر انتصاراً باهراً ملحقاً الخزي بالمنافس». ويستنتج المتلقّي «ع» ـ بعد التعرّف في السياق النصّي «و» على عبارات مثل /وسط الهجوم/ و/دفاع/ ـ اعتماداً على قواعد «ل» بخصوص تلك العبارات، أنّه في سياق مباراة، ويؤوّل الجملة بالتعويل على هذا الاستنتاج. هكذا يبدو المدلول المعجمي أكثر تعقيداً من عمليّة ربط عبارة ما ببعض الخاصيّات الذريّة. وينبغي أن يفهم على أنه جمع بين عبارة ومجموعة من التعليمات للاستعمال في سياقات مختلفة. ويقتضي هذا المفهوم للغة «ل» (كما سنرى ذلك في الفقرة 1. 9) علم دلالة في شكل موسوعة.

ولو افترضنا بصفة مؤقتة أنّ اللغة «ل» في شكل موسوعة، فبالإمكان مع ذلك أن نواصل القول إنها تجمع بين مدلولات وعبارات بصفة وضعية.

ومع ذلك فإنّ ما قاله المرسل «ز» بصفة وضعية قد لا يكون ما كان يريد أن يقول. لنلغ فرضية أنّ «ز» يكذب. إنّه يشير في هذه الحالة خطأ إلى حالة أشياء في الكون، وعلى المتلقّي «ع»، بعد فهمه للمدلول الوضعي للقول «و»، أن يحكم أن القضية التي جاءت في «و» لا توافق ما هو عليه الحال. لنفترض خلافاً لهذا أنّ «ز» يقول «و» ويريد من «ز» أن يفهم أنه لا يريد (فقط) أن يقول «م» بل أيضاً، بحسب الاختيار:

أ) إنّ وسط الهجوم لم يلقّن درساً رائعاً (وهنا يميل «ز» إلى السخرية)؛

ب) إنّ «ز» يظن أنّ وسط الهجوم لقّن درساً رائعاً (يريد «ز» أن يعتبره «ع» غير خبير في كرة القدم، إذ كان لعب وسط الهجوم في الواقع سيّئاً للغاية)؛

ج) إنه من الأفضل ألّا تطرح بعض الأسئلة (كان «ع» قد سأل «ز» إن كانت له علاقة عاطفية مع السيّدة فلانة، وبكلّ وضوح غيّر «ز» الموضوع)؛

د) إنّه كانت لـ«ز» علاقة عاطفية مع السيدة فلانة (كان «ع» قد طرح عليه السؤال المذكور سابقاً، ويعرف «ز» أنه بتغيير الموضوع سيوعز إلى «ع» أنه يشعر بالحرج متى أكّد ذلك بجوابه)؛

هـ) إنّ «ز» من أحبّاء فريق إنتر ميلانو (وهو إذن يثني بمغالاة على لعب وسط الهجوم)؛

و) إنّ على «ع» أن يتفادى العناد (تحدّى «ع» في كرة القدم «ز» الذي ذكّره أنّه لقّن من سبقه درساً رائعاً)؛

ز) إنّه ستصل في اليوم الموالي حمولة من الكوكايين (وهنا يستعمل «ز» خطاباً مشفّراً)؛

ح) إنّ «ز» على علم بصفقات «ع» (يوجّه «ز» القول «و» إلى «ع»، لأنه يعرف أنّ «و» في اللغة المشفّرة تعني «ف»، وأن

«ع» تلقّى بالأمس رسالة بهذه الفحوى، ويريد أن يعرف «ع» أنه يعرف كلّ شيء).

في جميع هذه الاحتمالات، يريد «ز» أن يجعل «ع» يفهم شيئاً يتعدّى المدلول الوضعي للقول «و». يمكن أن يفعل ذلك (كما يشير غرايس) إمّا لأسباب إظهاريّة (ليوهم «ع» أنه، أي «ز»، يتخذ موقفاً قضوياً) أو لأسباب استفزازية (أي، يريد بواسطة العمل الإظهاري، ليستفزّ «ع» للتعبير عن موقف قضوي مقابل)، ولكن هذا التمييز سيضفي تعقيدات كبيرة على هذا الخطاب. لنقتصر على اعتبار أنه في جميع هذه الحالات، إذا أدرك «ع» ما كان يريد أن يبلغه إياه «ز»، فإنّه يفهم شيئاً يتعدّى المراجع التي قد يتّجه إليها القول «و» متى اكتفى بالدلالة على «م» بصفة وضعية. أي إنّ «ع» لم يعد يتساءل إن كان «ز» يقول الحقيقة أم لا، ولكنه «يفهم» ما هو الموقف القضوي عند «ز» ويدرك نوع الموقف القضوي الذي يريد «ز» استفزازه فيه. وبطبيعة الحال لو ترجم «ع» ما توصّل إليه من استنتاجات بقول جديد «و1» من قبيل /أنت تريد أن توهمني بأنه «خ»/، يكون من حقّ «ز» أن يردّ على «ع» أنه يقول شيئاً غير صحيح. ولكن مسألة الإحالة تخصّ في هذه الحالة القول الجديد الذي أنتجه «ع»، وليس قول «ز» (أي إنّ «ع» أشار، خطأ على ما يبدو، إلى حالة أشياء في العالم، أي إلى موقف قضوي معيّن لـ «ز» يمثّل تلك الحالة).

1 . 8. الدلالة والتداولية

لو اعتبرنا الآن جميع حالات المدلول الذي وقع فهمها من «أ» إلى «ح»، ندرك لماذا وقع تعريف هذا النوع من المدلول على أنه مقامي. فلكي يتمكّن «ع» من إسناده إلى «و» يجب عليه أن يقارن المدلول الوضعي «م» بجملة من المعطيات تمثّل مقام القول «ظ 1»، من ذلك، على سبيل المثال، الطريقة التي نطق بها «ز» القول «و»، أو ما يعرف «ع» عن شخصيّة «ز» (من ذلك أنّ «ز»

معروف بسخريته اللاذعة، أو أنّ «ز» منافق كذاب يقول دائماً شيئاً ليعني به شيئاً آخر، أو أنّ «ز» منافق إلى حدّ أنه عندما يتظاهر بأنه يريد أن يوهم أحدهم بشيء يلمّح في الحقيقة إلى شيء آخر)، أو ما يعرف عن ظروف أخرى تحيط بـ«ظ 1» (من ذلك أنّ القول «و» قد جاء ردّاً على سؤال متطفّل، أو ردّاً على تحدٍّ في كرة القدم). قد يجعلنا هذا التركيز الضروري على المقام «ظ 1» ندرك أنه في مثل هذه الحالات لا يرتبط بتاتاً فهم المدلول المقامي بمسألة المدلول ـ وهي مسألة من مشمولات علم الدلالة ـ بل بمسألة التداوليّة.

مع ذلك، لو قبلنا مع بار ـ هيلّل[16] أن التداولية هي «دراسة الارتباط الضروري لعملية التواصل في اللغة الطبيعية بالمتكلّم والسامع، بـ المقام اللغوي والمقام غير اللغوي»، فضلاً عن ارتباطها «بوجود معرفة أساسية، وبسرعة استحضار تلك المعرفة الأساسية، وبحسن إرادة المساهمين في عمليّة التواصل» فليس هناك شك في أنّ جميع الطرق التي فهم بها «ع» أنّ «ز» يريد أن يقول «أ،ب،ج...»، تتوقّف فعلاً على العوامل المذكورة.

عند هذا الحدّ لدينا خياران:

أ) علم دلالة، باعتباره تمثيلاً منظّماً للغة «ل» ويهمّ فقط المدلولات الوضعية، التي هي مرتبطة بالمدلول المعجميّ للقول وليس بجميع المدلولات المقاميّة أو المدلولات غير المباشرة التي يمكن استدلالها منها، وتبعاً لهذا فدلالة اللغة «ل» تكون مركّبة في صورة قاموس ولن تعرض إلّا «المدلول الحرفي»، بينما تتوقّف المدلولات الأخرى على جملة من المعارف للكون لا يمكن لأي نظرية أن تمثّلها أو أن تتوقّعها؛

---

(16) Y. Bar-Hillel, «Communication and Argumentation in Pragmatic Languages,» paper presented at: *Linguaggi nella società e nella tecnica. Convegno promosso per il centenario della nascita di Camillo Olivetti, Milano, 14-17 Ottobre 1968* (Milano: Comunità, 1970), pp. 270-271.

ب) لا يوجد مدلول حرفي للألفاظ، تتوقّف عليه المدلولات المعقّدة للعبارات، ويتوقـف المدلول الحرفي المزعوم لقول ما دائماً على السياقات وعلى اعتبار الافتراضات الأساسية، التي لا يمكن تقعيدها أو تمثيلها دلالـيّاً[17]. يعطي سيرل مثالاً مسلّياً متسائلاً لماذا، وبموجب أي ضمانات «حرفية»، عندما أطلب من النادل همبرغر بالخردل لا أعني (ولا ينبغي أن يفهم أحد، ويكون من الغريب أن يفهم أحدهم ذلك) أن يحمل إليّ همبرغر طوله ميل أو مغلق في مكعّب من البلاستيك يتطلبّ مطرقة لكسره. من الواضح أنه، لكيّ يكون طلبي مفهوماً، تتدخل افتراضات أساسية هي بشكل ما مشتركة بيني وبين النادل وسيرل. ولكن سيرل لا يعتبر أنه بالإمكان تمثيلها من وجهة نظر دلالية.

أظن أنه على عكس ذلك، وهذه هي الفرضية التي تقود هذه الصفحات، يجب أن نسلّم بأن اللغة «ل» تتضمّن بطريقة ما في قواعدها الدلالية تعليمات موجّهة بصفة تداولية.

ولكن كيف يمكن تصوّر لغة «ل» قادرة على توقّع مقامات وظروف وحالات غير متناهية؟ إن كان ذلك غير ممكن، فعلى أكثر تقدير سيكون لدينا من ناحية معجم للغة «ل»، دقيق جدّاً، ولكنه غير كاف لعرض المدلولات المقاميّة؛ ومن ناحية أخرى سيكون لدينا ثراء في مقامات الاستعمال التواصلي للألفاظ لا يمكن استيعابه، وهو الثراء الذي يشير إليه فيتغنشتاين بطريقة استفزازية عندما يقول إن مدلول كلمة هو استعمالها في اللغة، وإن فهم كلمة يعني معرفة كيفية استعمالها والقدرة على تطبيقها. و«إن كان «فهم مدلول كلمة» يعني معرفة الطرق النحوية الممكنة لتطبيقها، فأنا أسأل: كيف يمكن أن أعرف ما أريد بكلمة ما في الآن نفسه الذي أنطق فيه بتلك الكلمة؟ لا يمكن في نهاية الأمر

(17) انظر: J. R. Searle, «Literal Meaning,» *Erkenntnis*, vol. 13 (1978).

أن تكون جميع طرق استعمالها حاضرة في ذهني»[18]. ولكن بعد ذلك بقليل يناقض فيتغنشتاين نفسه معترفاً بأن «تفسير المدلول يفسّر استعمال الكلمة»[19].

يمكن نظرية المدلول أن تتعدّى هذا التناقض إذا نجحت في صياغة أنموذج قادر على إدماج جزئي أو كلّي لعلم الدلالة والتداولية. ولكن هذا يفترض أن نفهم اللغة «ل» لا على أنها قاموس مختصر ولكن باعتبارها نظاماً معقّداً من الكفاءات الموسوعية.

9.1. التعاون النصّي والموسوعة

ما هي ضروب التعاون التي يقوم بها مؤول نصّ ما؟ إنه يجد نفسه قبل كلّ شيء أمام النصّ باعتباره تجليّاً خطيّاً، أي سلسلة من الأقوال. ويجب عليه في مرحلة أولى أن يميّز لغة «ل»، مهما كانت درجة فقرها (نسمّيها «قاموس أساسي»)، مشتركة بين المرسل والمتلقّي. يكفي أن يقرّر، في البداية، أنّ المرسل يتكلّم العربية، أو الإيطالية أو التركية. ومن ناحية أخرى يقوم «ع» باختبار أوّلي لمقام القول «ظ 1». يجب أن يعرف من هو القائل؟ وأيّ نوع من العمل اللساني وقع إنجازه؟ وفي صلة بأي ظرف؟ إلخ. من الواضح أنّ اللغة «ل» لا يمكن أن تكون متهيِّئة للاستدلالات غير المتناهية حول مقام القول، مهما كانت درجة تعقيدها. ولكن إن كانت اللغة «ل» مبنية في صورة موسوعة، فبإمكان «ع» أن يحدّد اعتماداً على التنغيم الذي ينتجه «ز» إن كان ما قيل له ترجّياً أو أمراً، لأن اللغة «ل» (باعتبارها كفاءة موسوعية) يجب أن تتضمّن قاموساً شبه لغوي.

---

(18) Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Gramatik*, hrsg. von Rush Rhees (Oxford: B. Blackwell, [1969]), p. 49.

(19) المصدر نفسه، ص 59.

بإمكان «ع» أن يفهم أنّ «ز» قد وجّه إليه أمراً لأنه يعرف أنّ «ز» هو رئيسه الإداري. يدخل هذا المفهوم ـ كون الرؤساء في العادة هم الذين يصدرون الأوامر إلى مرؤوسيهم وليس العكس ـ ضمن الكفاءة الموسوعية. لهذا السبب فقط، لو استعمل «ز» لهجة أمر وكان أدنى مرتبة من «ع»، فإنه يكون بمقدور «ع» أن يذهب إلى أنّ «ز» أخطأ في استعمال الخطاب لأن المتعارف عليه هو أن مرؤوساً لا يعطي أمراً إلى رئيسه.

بقي أن نعرف كيف تسجّل الموسوعة العادات والقواعد المتصلة بالمراتبية. ما يقترح في الوقت الحاضر[20] هو أنّ الموسوعة تسجّل هذه العادات في شكل سيناريوهات (أو أطر أو خطاطات). والسيناريوهات هي عبارة عن ضروب من الحركات والسلوك محدّدة بصفة مسبقة (كالمشاركة في حفل، أو الذهاب إلى المحطة للسفر، أو تقديم همبرغر أو استهلاكه). يمكن أن نتصوّر علاوة عن السيناريوهات المعتادة سيناريوهات تناصّية، أو قواعد أجناسيّة (مثال ذلك: كيف يمكن أن ينتهي الصراع بين الشّريف وقطّاع الطرق في فيلم «ويسترن» تقليدي).

لنعد إلى المقام الذي وصفناه في الفقرة 1. 7. إذا تكلّم «ز» واستنتج «ع» من ذلك أن «ز» يكذب، فذلك لأنّه إمّا كان يعرف نتيجة المباراة بين إنتر ميلانو ويوفانتوس، أو لأنه يعرف بحكم تجربته الشخصية أنّ من عادات «ز» أن يكذب. ونحن هنا إزاء استدلالات شخصّية لا يمكن أن تتوقّعها الموسوعة. ولكن إن كان «ع» صحافياً يجري حديثاً مع قاضٍ «ز»، ويجيب «ز» عن سؤال معيّن بتغيير وجهة الحديث، فإن «ع» يعرف بصفة تواضعية (أو لديه أسباب تواضعية ليفترض ذلك) أن «ز» لا يريد أن يجيب عن

(20) انظر البيبليوغرافيا في: Eco, *Lector in fabula: La Cooperazione interpretativa nei testi narrativi.*

سؤال محرج، لأن الموسوعة تسجّل القاعدة التي تقول إنّ القضاة يجيبون الصحافيين بصفة غامضة حول أسئلة تقع تحت طائلة التحقيق.

كما أنّه بإمكان «ع» أن يعتبر أنّ «ز» يتكلّم بسخرية لأنه يعرف تواضعياً بعض القواعد البلاغية (مثلاً أنّ السخرية في نصّ ما تدلّ عنها دائماً حيل تعبيرية). ومن الصعب أكثر أن نفسّر بعبارات موسوعية كيف يتعرّف «ع» على أنّ عبارة ما استعملت في معنى مجازي (استعارة، مجاز مرسل، كناية): وفعلاً لا يمكن لـ«ع» أن يصل إلى هذا الاحتمال إلّا إذا فهم النصّ على أنّه عمليّة إحالة ويقارنه بحالات فعليّة. ولكن القواعد اللغوية تسمح لـ«ع» بمعرفة إن كانت عبارة ما مستعملة في معنى مجازيّ. وأمام عبارة /كانت السيارة تلتهم الطريق/ ليس من الضروري أن نحقّق في هل السيارة «تأكل» حقيقة الأسفلت. يكفي أن تكون لدينا قاعدة في اللغة «ل» تحدّد أنّ /التهم/ هو فعل حركة يقوم بها فاعل عضوي على مفعول به عضوي، لنعرف أنّه لا يمكن أن يكون حقيقياً (إن كانت «ل» على صواب) أنّ السيّارة تلتهم الطريق. وهكذا، إذا نفينا أنّ المرسل يكذب، برزت لدينا فرضية الاستعمال المجازي: وعند هذا الحدّ لا توفّر الموسوعة تعليمات للتعرّف على الآليات الاستعارية فحسب ولكن بإمكانها أيضاً أن توفّر رسوماً تناصّية من الاستعمالات الاستعارية المماثلة وسيناريوهات بلاغية-أسلوبية بأتمّ معنى الكلمة. وأخيراً، عندما أطلب همبرغر فإني أخمّن أن للنادل سيناريوهات متلائمة تحدّد الحجم المتوسّط للهمبرغر وكيفيات تقديم خدمة «عاديّة». هذه السيناريوهات مقنّنة اجتماعيّاً، وتدرس فعلياً في مدارس الخدمات الفندقيّة. ولا نرى سبباً يجعل تلك المدارس نظرياً أكثر نجاعة من مدارس فلسفة اللغة. فالمسألة إذن ليست إن كان بالإمكان تمثيل تلك القواعد، بل هو كم من قاعدة من بين تلك القواعد يمكن

تمثيلها. وهي مسألة سنتعرّض إليها في ما بعد (انظر الفقرة 4. 2). يذهب المدلول المقامي إلى أبعد بكثير من المدلولات المعجميّة، ولكن هذا ليس ممكناً إلّا إذا وفّرت الموسوعة: أ) مدلولات معجمية في شكل توجيه لإقحامها في السياق؛ ب) سيناريوهات.

على هذا الأساس يمكن المتلقّي أن يبني سلاسل من الاستدلالات قادرة على «تكثير» المدلول المقامي إلى حدّ يتعدّى جميع التوقّعات الموسوعية. إلّا أنه لكي تصبح هذه الاستثمارات المدلوليّة ممكنة يجب أن توجد في اللغة «ل» بنية تجعل هذه الدلالات المقاميّة ممكنة التحقيق.

في رواية الخيال العلمي لبوهل (Pohl) وكورنبلوث (Kornbluth)، التي تحمل عنوان *The Space Merchants* (1953)، يستيقظ البطل ويفتح حنفية الماء العذب، التي تسيل منها قطرات قليلة، لأنه - كما يقول - لا يستطيع أن يحلق ذقنه بالماء المالح. ما تقوله الموسوعة للقارئ هو أنه توجد في العادة في البيوت حنفيات ماء عذب فحسب. التناقض مع /مالح/ يوحي أن «الماء العذب» /*fresh water*/ ليس له قيمة بلاغية - زخرفية. وفي إطار ذلك النصّ ينبغي على القارئ أن يفهم أنـّه يجد نفسه في عالم مستقبليّ صار فيه الماء العذب نادراً والشقق فيه مجهزة أيضاً بماء البحر. فالسياق النصّي خلق موسوعة خاصّة به.

يجب أن نقول إنّ نظرية ما للمدلول لا تضمّ إلّا المعطيات التي توفرها الموسوعة العادية، ولا يمكنها الاهتمام بهذه المعطيات الشخصية - الظرفية. إلّا أنه على المستوى الفعلي صار المدلول الجديد ممكناً بحكم التناقض مع المدلول المسجّل اصطلاحياً؛ وليس هذا فحسب، بل يمكن القول إنّه مستقبلاً، بعد تسجيل هذه الرواية بين السيناريوهات التناصيّة الممكنة، أثريت الموسوعة بإمكانيات جديدة. ولذا ينبغي على سيميائية المدلول أ)

أن تــنظّر لاحتمالات هذه الظواهر غير المتوقعّة، ب) أن تؤسّس لإمكانيات تمثيل موسوعي اصطلاحي تصفها.

2. المضمون

2.1. المدلول والترادف

من الطرق الأكثر تداولاً لتسجيل مدلول لفظ ما هي أ) اللفظ المقابل في لغة أخرى (قطّ = gatto)، ب) ما يعتبر مرادفاً لـه (قـطّ = هـرّ)، ج) الـتـعـريـف (قـطّ = سـنـوريّ داجـن)، د) الإصطلاح شطبتان ـ ظفران من نوع < < . . . > >. (/قطّ/ = < < قطّ > >) حيث تشير الشطبتان إلى أنّ الكلمة تقوم مقام عبارة ويشير الظفران إلى أنّ الكلمة نفسها تقوم (باعتبارها لفظاً من اللغة الواصفة النظرية، وفي غياب ما هو أفضل) مقام مدلول لتلك العبارة.

ويتمثّل الافتراض الذي يقوم عليه استعمال هذه الطرق في أنّ علامة التساوي أو التكافؤ الموضوعة بين العبارة والمدلول لها قيمة تشارطية: إذا كان قطّاً فهو إذن سنوريّ داجن وإذا كان سنوريّاً داجناً فهو إذن قطّ. وينبغي بطبيعة الحال أن نقبل أنّه لا يمكن التعبير عن المدلول إلّا من خلال الترادف، أي بواسطة عبارات أخرى لها المدلول نفسه. وكما نرى يتلازم تعريفاً /دلالة/ و/ترادف/، وهكذا فإنّ تعريف المدلول باعتباره ترادفاً هو تعريف دائري.

وعلى الأكثر فإنّ هذه الدائرية يمكن أن تدعم صحّتها ملاحظات من الواقع التجريبي، فمتكلّمو لغة «ل» يستعملون عبارتين تسمّيان مترادفتين للإشارة إلى الأشياء نفسها. ولكن في نظرية معرفة لا تعتبر بالضرورة المعرفة على أنّها نسخة مرآوية وحدسية من الواقع، فإنّ لهذا البرهان أيضاً طابعاً دائرياً. فهي تفترض أنه بالإمكان التعرّف على عدّة مجموعات من المعطيات

الحسيّة على أنها «الشيء نفسه»، وتبعاً لذلك باعتبارها حادثين ماديين من النوع الذهني نفسه، أو من الصنف نفسه أو المقولة نفسها. ويجب إذن افتراض أنّ عمليات التصنيف لا تتوقّف على العمليات السيميائية.

إلّا أنه يحقّ افتراض أنّ العمليات السيميائية وعمليات المقولة (وإن أردنا، نتيجة لذلك، العمليات الحسية ـ الإدراكية) مترابطة جدّاً. وعلى كلّ حال يمكن أن تؤدّي إلى هذا الاستنتاج نظرية تعرّف المدلول لا بعبارات مترادفة أو بعبارات إحالة، ولكن بطريقة أكثر شكلية: نظرية تصف المدلول باعتباره نتيجة لتنظيم مقولي للعالم. وتعدّ المحاولة التي قام بها يلمسلاف المحاولة الأكثر جديّة للوصول إلى تعريف شكلي للمدلول.

2.2. المدلول من حيث هو مضمون

إنّ المبدأ الذي انطلق منه يلمسلاف في تحليل بنية «سيميائية» (نظام علامات) هو أن «الكلّ» لا يتكوّن من أشياء بل من «تعالقات»[21]. إضافة إلى أنّ «اعتبار المواضيع شيئاً مختلفاً عن حدود العلاقات هو بديهية لا طائل من ورائها»[22]. يقترح يلمسلاف كما هو معروف أن نعتبر سيميائية ما (نظاماً ما من العلامات) على أنها وظيفة يتعاقد فيها واظفان، مستوى العبارة ومستوى المضمون. ويميّز بين المستويين باعتبارهما نظامين يمكن تحليلهما كيانين شكليين، نماذج تتولّد جواهر عن تواترداتها الفعلية. ويعطي شكل أي كان من المستويين المصمّم من خلال تنظيم في وحدات مناسبة لمسترسل غير متميّز (يمكن أن نعرّفه بعبارة أخرى على أنّه المجموعة عديمة الشكل للمادّة، أي للكون

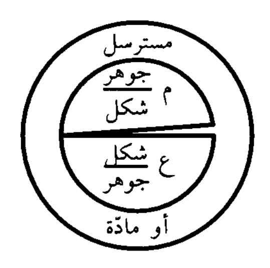
---

(21) Hjelmslev, *Omkring Sprogteoriens grundlaeggelse, Munksgaard, Kobenhavn*, p. 26.

(22) المصدر نفسه، ص 27.

قبل أن يصبح نظام علامات) الشكل البياني التالي (الذي يمثّل تأويلاً وإعادة صياغة لأفكار يلمسلاف):

الشكل رقم (2-1)



يجعل شكل العبارة جزءاً معيناً من المسترسل مفيداً (الأصوات، الألوان، العلاقات الفضائية، إلخ...) بصياغة نظام من النماذج بني على المقابلات، وتكون فيه التواردات الفردية المنتجة هي الجواهر. وبالطريقة نفسها ينظّم شكل المضمون أجزاء معيّنة (ذهنياً، كليّة) من المسترسل تكون قابلة للتعبير (بعبارة أخرى: العالم باعتبارها تجربة ممكنة)، بصياغة نظام من النماذج بني على مقابلات متبادلة. وبينما كان من اليسير - في ضوء ما توصلت إليه اللسانيات الحديثة - تصوّر نظام تعبير، مثل النظام الصوتمي، فإن يلمسلاف وجد صعوبة في صياغة نظام للمضمون، واقتصرت جميع المحاولات لتمثيل تنظيمه على إعادة تركيب أجزاء خصوصية منه مثل أنظمة الألوان، أو أنظمة كيانات نباتية. وقرّرنا في الشكل أعلاه أن نمثّل استرسال التعبير واسترسال المضمون ككيان واحد، مؤوّلين يلمسلاف بحسب معايير تماسك نظري. ويعدّ المسترسل الذي يتشكّل للتعبير هو نفسه الذي نتحدّث عنه. تناسب اللغة أحياناً بعض الجوانب الصوتية من المسترسل للتعبير عن جوانب فضائية، مثلما يحدث عندما نعبّر لغوياً عن نظرية هندسية)؛ وأحياناً نشكّل أصواتاً للتعبير عن قوانين الأصوات

(الخطابات حول القوانين الصوتية)؛ وأحياناً أخرى نرى أنّ الشكل البياني الذي يعبّر عن علاقات فضائية يناسب من وجهة نظر تعبيرية فضاء للحديث عن الفضاء.

تفتح هذه الطريقة في تصوّر المسترسل المجال لمسألة ذات بعد ميتافيزيقي كبير وتثير في نهاية تحليلها مسألة (تعود ظاهرياً فقط إلى مجرّد مجانسة) وهي مسألة المدلول الحسّي الإدراكي والظاهراتي، ومدلول التجربة، والتطابق بين المضمون المعرفي والمضمون الدلالي والفارق بينهما[23]، وهي في نهاية الأمر المسألة نفسها التي يذكرها بيرس (انظر الفقرة 4. 1) بخصوص العلاقات بين الموضوع الديناميكي والموضوع المباشر. فالمتسرسل اليلمسلافي يمثّل نوعاً من «شيء في حدّ ذاته»، غير قابل للمعرفة إلّا من خلال التـنظيم الذي يعطيه عنه المضمون. فلو حاولنا أن نحدّد، بعبارات مناسبة الصلة بالمضمون، أنّ فرنسا هي محدّدة شكليّاً بكونها ليست إسبانيا ولا المحيط الأطلنطي ولا بحر المانش ولا بلجيكا ولا اللوكسمبورغ ولا ألمانيا ولا سويسرا ولا إيطاليا ولا البحر الأبيض المتوسط، فذلك يعني (كما يقول فريغه) إنه بالإمكان الإشارة إليها بهذه الطريقة أو بطرق أخرى. فالمسألة هي ما إذا كان المسترسل يبيّن خطوط اتجاه، أي قوانين، تجعل بعض الـتـنظيمات «طبيعية» أكثر من غيرها.

وما يجعل يلمسلاف يفكّر في المسترسل على أنه شيء محمّل بمعنى هو كونه يشير، مع أن القرار قد يبدو غريباً، سواء إلى المسترسل التعبيري أو إلى المسترسل المضموني مسمّياً كليهما /*mening*/ ، وهو لفظ دانماركي يمكن ترجمته بـ /معنى/. فمن ناحية يؤكد يلمسلاف أن هذا المعنى هو «كتلة عديمة الشكل»[24]

(23) انظر بخاصة البحث السادس في: Husserl, *Logische Untersuchungen.*

(24) Hjelmslev, Ibid., p. 55.

ولكنه يقول أيضاً إنّه، رغم عدم قابلية احتوائه بالمعرفة، ورغم أنه لا يملك وجوداً علمياً سابقاً لتكوينه، يمثّل مع ذلك «مبدأ تكوين كلّي»[25].

ويقتضي تساؤلنا عن التنظيم الأمثل للمضمون التساؤل عن العلاقات بين الإدراك الحسّي، «ملء المعنى» (هوسّرل)، ونشاط المقولة. وينبغي ألّا ننسى أنّه في حالة القبول بذات متعالية تحيط الواقع بمقولات، فمن حيث العمل هذه الذات هي أيضاً جزء من المسترسل، وهي باعتبارها وحدة من المضمون تمثّل نتيجة مناسبة سيميائية.

لذا ترتبط المسألة السيميائية المتعلقّة ببناء المضمون باعتباره مدلولاً ارتباطاً وثيقاً بمسألة الإدراك الحسّي وبالمعرفة باعتبارها إضفاء لمعنى على التجربة. وهذا ما يفسّر أسباب الترادف الظاهري بين المدلول السيميائي والمدلول الإدراكي، والمعرفي، والظاهراتي. ويمكن إرجاء المسألة، من باب الإقتصاد «التنظيمي» في العرض، ولكن لا يمكن غضّ الطرف عنها[26]. ويتعيّن على سيميائية ناضجة أن تصطدم بالإشكالية الفلسفية لنظرية المعرفة وأن تمتزج بها. يكفي الآن أن نصدح برأينا: إنّ المقاربة السيميائية لمسألة المدلول (كما طرحها يلمسلاف وبيرس) هي أثرى، حتى في هذا الاتجاه، من الكثير من المجادلات الفلسفية.

2 . 3. صور المضمون

يترجم يلمسلاف المفهوم التقليدي للعلامة بالوظيفة العلامية على أنها «وحدة تتمثّل في شكل المضمون وشكل العبارة»[27].

---

(25) المصدر نفسه، ص 82.

(26) انظر: Emilio Garroni, *Ricognizione della Semiotica: Tre Lezioni*, Segno e interpretazione; 1 (Roma: Officina, 1977).

(27) Hjelmslev, Ibid., p. 63.

ويحتـّم التوازي بين العبارة والمضمون أنّه، إذا أمكنت ترجمة العبارة في «صور»، فإنّ الأمر يتعيّن كذلك بالنسبة إلى المضمون: «عمليّاً تتمثّل الطريقة في محاولة تحليل الكيانات التي تدخل ضمن قائمات غير محدودة في كيانات تدخل في قائمات محدودة. وتتمثّل مهمّـتـنا في مواصلة التحليل إلى أن تصبح جميع القائمات محدودة، بل محدودة أكثر ما يمكن... وبهذا التحديد لكيانات المضمون في «مجموعات»، يناسب مضمون علامة بسيطة سلسلة من مضامين علامات توجد بينها علاقات متبادلة»[28]. يتحدّث يلمسلاف هنا عن التحليل إلى مكوّنات دلالية.

إلّا أنه يعرف، من خلال تحليل لغة طبيعية، أن قائمة مضامين الكلمات غير محدودة، أو بالأحرى تمثّل مداخل قاموس لغة طبيعية سلسلة مفتوحة. ومع ذلك يأمل في إمكانية أن يجد قائمات محدودة (منتـقاة)، من قبيل مضامين عناصر اشتقاقية وتصريفية، وقائمات أخرى، حتى وإن كانت غير محدودة، من قبيل قائمات مضمون الجذور.

لنفترض، كما يقول، أننا نريد أن نسجّل كيان مضمون «كبش» و«نعجة» و«ثور» و«بقرة» و«حصان» و«فرس» و«رجل» و«امرأة» و«ذكر» و«أنثى» و«خيل» و«ضأن» و«بقر» و«بشر». يمكن الآن حذف الكيانات الثمانية الأولى من قائمة العناصر «إذا أمكن تفسيرها بصفة مشاركة باعتبارها وحدات علاقية تحتوي فقط على «ذكر» و«أنثى» من ناحية، و«ضأن»، «خيل»، «بقر»، «بشر» من ناحية أخرى»[29]. بإيجاز، يقترح يلمسلاف تركيبة من المكوّنات يمكن تلخيصها في الشكل التالي:

---

(28) المصدر نفسه، ص 77.

(29) المصدر نفسه، ص 75-76.

الشكل رقم (2-2)

	بقر	ضأن	خيل	بشر
ذكر	ثور	كبش	حصان	رجل
أنثى	بقرة	نعجة	فرس	امرأة

يقوم يلمسلاف في الطبعة الإنجليزية بملاحظة وضعتها الترجمة الإيطالية ضمن الهوامش لأنها لا تتلاءم مع معايير الترجمة المعتمدة وتتمثّل في أنّ يلمسلاف لا يميّز بين ذكر وأنثى، بل بين الضميرين «هو، هي» */he/ she/* لذا لا يذكر نعجة أنثى بل «هي/ ضأن» */she-shee/*. ولا تهمل الترجمة من ناحية وضوح التصنيف شيئاً (كما أنها لا يمكن أن تتخذ المعايير الإنجليزية): إلّا أنّ يلمسلاف يؤكّد في النصّ الإنجليزي (وأتصوّر أنه منسجم مع النصّ الدانماركي) عند هذه المسألة أنّ «هو، هي» */he/ she/* هما ضميران ينتميان إلى قائمة محدودة، بينما لا تزال أشكال المضمون الأخرى (مثل بقر وبشر) تنتمي إلى قائمة غير محدودة. ليست هناك صعوبة في أن نقرّ بأن «ذكر» و«أنثى» تنتميان أيضاً إلى قائمة محدودة، ولكننا نكون هنا في عالم المقابلات الدلالية (وينبغي أن نقرّر كم من مقابلات أساسية تدخل في هذه القائمة: طفل/ رجل (بالغ)، طويل/ قصير، إلى غير ذلك) بينما بخصوص الضمائر يملك يلمسلاف، إن أمكن القول، ضماناً تشكليّاً يحدّد القائمة. ولكنّه من الثابت أنّنا لا نحصل بالاستناد إلى الأساس التشكّلي إلّا على قائمات فقيرة جداً. وخلاصة القول إنّ يلمسلاف يؤكد ضرورة الحصول على قائمات محدودة، ولكنه لا يقدر على إيجاد ضمانات لرسم حدود قائمة. وفيما عدا «هو، هي» */he/ she/* فإنّ جميع القائمات التي اشتغل عليها، سواء كانت كلمات أو أشكال مضمون، تبدو كأنها غير محدودة. وما

من شكّ في أنّ المسألة قد أثيرت وبجديّة، بما أننا توصّلنا إلى تقليص مضمون 14 كلمة إلى تركيبة من 4 أشكال X 2، ولكن لا يمكن القول إنّنا قد حقّقنا فكرة قاموس ذي مكوّنات محدودة.

ويبدو أنّ مقترح يلمسلاف يتلاءم مع متطلبات العديد من النظريات الدلالية اللاحقة. لا يتعلّق القاموس إلّا بالمعرفة اللغوية ولا يوفّر تعليمات للتعرف على المراجع الدلالية المحتملة للألفاظ التي يصفها بصفة مفهومية. يقول لنا قاموس يلمسلاف لماذا يمثّل /النعجة ضأن أنثى/ و/إذا كانت «س» نعجة فهي إذن ليست جواداً/ تعابير مركّبة دلالياً بصفة جيدة، وإن لم ير مستعمل اللغة في حياته نعجة أو جواداً. وتوجد نظريات قاموسية أخرى؛ فلتوفير تعليمات تخصّ إمكانات التعرف على المرجع الدلالي، تقحم في الوصف القاموسي عناصر غير شرعية مثل «مميّزات» كاتز (Katz) وفودور (Fodor)[30].

يمكن إذن أن نقرّ بأن قاموس يلمسلاف قادر على تفسير بعض الظواهر الدلالية التي هي فعلاً، بحسب الأدبيات الشائعة، من مشمولات القاموس:

I. الترادف والشرح (النعجة هي ضأن أنثى)؛

II. التشابه والاختلاف (ثمّة عنصر دلالي مشترك بين نعجة وحصان، أو بين حصان وفرس، بينما يمكن من ناحية أخرى أن نحدّد وفق أي العناصر تتباين هذه المضامين)؛

III. التضاد (/رجل/ هو عكس /امرأة/)؛

---

(30) Jerrold J. Katz and Janet Dean Fodor, «The Structure of a Semantic Theory,» *Language*, vol. 39 (aprile-giugno 1963),

وبخصوص إعادة صياغة هذا المبدأ، انظر «النظرية الكلاسيكية الجديدة للإحالة»

في: Jerrold J. Katz, «The Neoclassical Theory of Meaning,» in: Peter A. French, Theodore F. Uehling, Jr., and Howard K. Wettstein, *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979).

IV. اسم الجنس واسم النوع (/ضأن/ هو اسم الجنس يشمل /نعجة/ الذي هو اسم نوع)؛

V. الاستقامة والاستحالة الدلاليتان (/الكبش ذكر/ له معنى، بينما /كبش أنثى/ شاذّ من الناحية الدلالية)؛

VI. الحشو (لسوء الحظ، بما أنّه مثال قاموسي ونظراً لحجمه المحدود، يتطابق الحشو مع الاستقامة: القول /كبش ذكر/ فيه استقامة ولكن مع حشو)؛

VII. اللَّبس (يتعيّن في قاموس أشمل شرح الفارق بين /ثور/ حيوان و/ثور/ باعتباره صورة طوبولوجيّة، ورفع اللبس المنجرّ عن هذا الاشتراك)؛

VIII. الحقيقة التحليلية (وهنا أيضاً، ونظراً لمحدودية القاموس، فإنّ /الكبش هو ذكر/ حقيقي من الناحية التحليلية، لأن المضمون المسند إلى الموضوع يحتوي على مضمون المحمول، ولكنه في الوقت نفسه حشو)؛

IX. التناقض (لا يمكن أن نقول /النعاج ذكور/)؛

X. التأليفية (يعتبر القاموس أن تعابير مثل /تمكّننا النعاج من الصوف/ تتوقّف على معرفة الكون)؛

XI. عدم التماسك (/هذه نعجة/ و/هذا كبش/ لا يمكن إثبات صحة كليهما إن أشارتا إلى الفرد نفسه)؛

XII. المحتوى والتضمين الدلالي.

هذا الشرط الأخير مهمّ جداً والعنصران مرتبطان ارتباطاً وثيقاً. فكلّ لفظ، بالاعتماد على القاموس، «يحتوي» أو «يتضمّن» بعض الخاصّيات، وبمقتضى هذه العلاقة الدلالية للمحتوى (وبقطع النظر عن قوانين منطقية أخرى) /هذه نعجة/ تتضمّن /هذا ضأن/؛ /هذا ليس ضأناً/ تتضمّن /هذه ليست نعجة/ بينما /هذه ليست نعجة/ تترك مسألة إن كان ضأناً أم لا معلّقة.

لقد حدّدت الشروط بالنسبة إلى القاموس تحديداً صارماً،

حتى وإنْ أقحم بعض المؤلفين شروطاً أخرى مثيرة أكثر للجدل[31]. على كل حال يترك القاموس اليلمسلافي مسألتين مهمّتين من دون حلّ. قبل كل شيء، عندما يعرّف النعجة على أنها ضأن أنثى، فهو لا يعرّف لفظ ضأن (ولا أنثى) ولذا يترك تأويل صور المضمون مفتوحة. ومن جهة ثانية، وكما رأينا، حاول يلمسلاف أن يحصر قائمات الصور ولكنه لم يوضّح إن كان ذلك ممكناً وكيف يكون ذلك.

لنهتمّ فوراً بالمسألة الثانية، التي يبدو أنها طرحت أكثر في المناقشات اللاحقة حول إمكانية وضع قاموس. يتمثّل الشرط الذي يبدو أنه ضروري ولا محيد عنه في أن يسمح القاموس فعلاً بتحليل مدلول العبارات اللغوية من خلال عدد متناهٍ من الأوليات (سواء كانت مكوّنات دلالية أو أمارات أو خاصيّات أو كليّات أو غيرها).

ليس من الضروري أن نسلّم بأنّ العبارات التي ينبغي تعريفها يجب أن تكون بعدد محدود، حتى وإن كان الشرط المثالي بالنسبة إلى قاموسٍ ما هو أن يحتوي على عدد محدود من المداخل يمكن تحليلها من خلال عدد محدود من الأولـيّات[32]. ولكن، مهما كان اتساع عدد المداخل المتعيّن تعريفها، فإنّه من الضروري أن نعالج عدداً محدوداً من الأولـيّات، انطلاقاً من المبدإ القائل «إن كل عقل بشري يحتوي كجزء من تراثه على نظام دلالي، أي على مجموعة من التصوّرات الأولية أو «ذرّات منطقية»، وقواعد تـتـنظّم بمقتضاها تلك الذرات في حجم أكثر تعقيداً»[33].

---

(31) انظر مثلاً: Jerrold J. Katz, *Semantic Theory*, Studies in Language (New York: Harper and Row, [1972]), pp. 5-6.

(32) المصدر نفسه، ص 59-60.

(33) *Semantic Primitives*, translated by Anna Wierzbicka and John Besemeres, Linguistische Forschungen; Bd. 22 (Frankfurt am Main: Athenäum-verl, 1972), p. 25.

فالمسألة إذن هي كيف يمكن تحديد الأوليّات وكيف نحصر عددها. يقترح هايمن في إحدى الدراسات النقدية الأكثر دقّة بخصوص فكرة القاموس، ثلاث طرق يمكن من خلالها تحديد الأوليّات (وقد حدّدت تاريخياً في إحدى هذه الطرق الثلاث)[34]:

الطريقة الأولى: حيث الأوليّات هي المتصوّرات البسيطة بل والأكثر بساطة إن أمكن ذلك. لسوء الحظ من الصعب تعريف متصوّر بسيط. فبالنسبة إلى المتكلّم العادي فإن متصوّر «إنسان» أبسط، بمعنى أنه يمكن فهمه بسهولة أكثر، من متصوّر «ثدييّ». وقد لوحظ أنه أسهل بكثير بالنسبة إلى القاموس أن يعرف بألفاظ مثل: / جلطة قلبية/ على أن يعرّف بفعل مثل / فعل/ [35]. ويكمن الخطر في أنّ المتصوّرات البسيطة (المعرّفة *definiens*) عددها أكبر من المتصوّرات التي يصعب تعريفها. وقد لاحظ بعضهم أنّ الشرط القائل بأن يكون عدد الأوليّات أقل من عدد المعرّف به (*definienda*) ليس ضرورياً بصفة مطلقة[36]. وبالفعل فإنّه بالإمكان تصوّر نظام صوتي تكون فيه السّمات المميزة أكثر عدداً من الصواتم. ولكن عدد الصواتم في لغة ما يكون دائماً محدوداً، بينما يتعيّن علينا في نظام معجمي قبول فكرة سلسلة مفتوحة بصفة لامتناهية من المداخل التي يمكن تعريفها من خلال سلسلة مفتوحة بصفة لامتناهية من الأوليّات، ممّا سيخلّ نهائيّاً بشرط التحكّم في النظام القاموسي. وعلاوة على هذا تتعرّض هذه الطريقة الأولى في تحديد الأوليّات إلى انتقادات يمكن توجيهها إلى الطريقة الثانية.

---

(34) J. Haiman, «Dictionaries and Encyclopedias,» *Lingua*, no. 50 (1980).

(35) Josette Rey-Debove, *Etude linguistique et sémiotique des dictionnaires français contemporains* (Paris: Klincksieck, 1971), pp. 194 sqq.

(36) Janet Dean Fodor, *Semantics: Theories of Meaning in Generative Grammar*, Language and Thought Series (New York: Crowell, 1977), p. 154.

الطريقة الثانية: تتوقّف الأولـيّات على تجربتنا الخاصّة في الكون، أو بالأحرى[37] هيَ «كلمات ـ موضوع» نتعرّف على مدلولها عن طريق الإشارة، كما يتعلّم طفل صغير مدلول كلمة / أحمر/ عندما يجدها مشاركة لمختلف تواردات ظاهرة «أحمر». وعلى العكس، توجد «كلمات قاموس» يمكن تعريفها من خلال كلمات قاموس أخرى. ومن ناحية أخرى فقد كان روسّل أول من انتبه إلى غموض المعيار، لأنه يعترف أنّ شكلاً مخمّس الزوايا ومزخرفاً / pentagramma/ هي بالنسبة إلى أغلب المتكلّمين كلمة قاموس، بينما تعدّ كلمة ـ موضوع بالنسبة إلى طفل صغير كبر في حجرة تحمل زرابيُّها رسوماً زخرفية مخمّسة الزوايا.

تبدو وايرزبيكا سخية جدّاً بخصوص الكلمات ـ موضوع لأنها تذكر «أسماء لأجزاء الجسم وللأشياء الموجودة في الطبيعة ـ مثل البحر والنهر والحقل والسحابة والجبل والريح إلى غير ذلك ـ ولمصنوعات الإنسان مثل الطاولة والبيت والكتاب والورق إلخ[38]. أمّا العبارات التي لا يمكن شرحها بطريقة أو أخرى فهي الكلمات المتعلقة بـ«الأنواع» (بالمعنى الواسع للّفظ): من قبيل القطّ والوردة والتفاحة والقصبة والذهب والملح إلى آخره». وبقطع النظر عن أنّ مثل هذا الموقف يرتبط بنظرية المعيّنات القارّة[39] فإنّه من الواضح أنّ قائمة الأولـيّات، إذا ما سلكنا هذا الطريق، لا يمكن أن تكون محدودة. ولكن الخطر الناجم عن هذا الموقف

(37) كما يوحي بذلك روسل: انظر: Bertrand Russell, «The Object-language,» in: Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (London: Allen and Unwin, 1940).

(38) *Semantic Primitives*, p. 21.

(39) S. A. Kripke, «Naming and Necessity,» in: D. Davidson and G. Harman, eds., *Semantics and Natural Language* (Dordrecht: Reidel, 1972), and Hilary Putnam, «Is Semantics Possible?,» in: Hilary Putnam, *Mind, Language, and Reality*, His Philosophical Papers; v. 2 (Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1975).

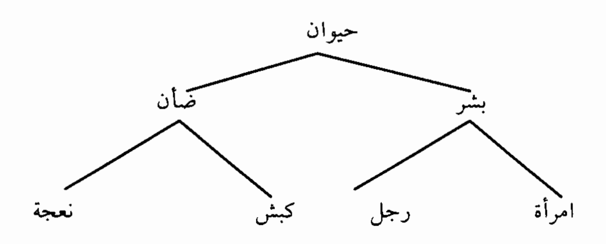
هو أمر آخر وذو طبيعة نظرية صرف، ويتمثّل في أنّ فكرة وضع قائمة من الأوليّات نشأت لتفسير معرفة لغوية مستقلة عن معرفة الكون، ولكن في هذه الحالة تتأسّس المعرفة اللغوية بصفة جذرية على معرفة سابقة للكون.

الطريقة الثالثة: حيث الأوليّات هي أفكار فطرية ذات طابع أفلاطوني (وفي هذا الاتجاه أخذ يتحرّك كاتز 1981). هذا الموقف لا مؤاخذة عليه من الناحية الفلسفية، ما عدا أنّ أفلاطون نفسه لم يتمكّن بطريقة مرضية من تحديد ما هي الأفكار الكليّة الفطرية وكم عددها. فإمّا أنه توجد فكرة بالنسبة إلى كلّ نوع طبيعي (فكرة الحصان) والقائمة إذن مفتوحة، وإمّا أنّه توجد أفكار قليلة أكثر تجرّداً (مثل الـ«واحد» والـ«متعدّد»، و«الخير»، والمتصوّرات الرياضية) وعندئذٍ فهي لا تكفي لتحديد مدلول الألفاظ المعجمية.

لم تبق إذن إلّا طريقة رابعة. لنفترض وضع نظام من الأوليّات لا يمكن أن يكون، بمقتضى العلاقة النظامية بين ألفاظه، إلا محدوداً. فلو توصّلنا إلى تصوّر نظام من هذا النوع فسنتوصّل إلى إقرار أنّه يعكس بنى كليّة للذهن (وربما للكون ذاته). وحتّى نقدّم مثالاً مرضياً لمثل هذا النظام نقترح نظام الدمج المتبادل بين أسماء النوع وأسماء الجنس كما بيّنه لنا المعجميون. إنه يتنظّم بصفة تدرّجية في شكل شجرة بطريقة يوافق فيها كل زوج (أو ثلاثيّ، أو أكثر) من أسماء النوع اسم جنس واحد، ويمثّل كل مستوى من أسماء الجنس بدوره مستوى نوعيّاً تابعاً لاسم جنس من المستوى الأعلى، إلى آخره. وفي النهاية ومهما يكن عدد الألفاظ التي ينبغي إدماجها، فإنّ الشجرة لا يمكنها إلّا أن تتفرّع نحو الأعلى إلى أن تصل إلى اسم الجنس الأعلى.

لو أعدنا تنظيم الألفاظ المتأتية من المثال الذي جاء به يلمسلاف بحسب الشكل رقم (2-3)، لتحصّلنا على شجرة من هذا القبيل:

الشكل رقم (2-3)



يمكن القول إذن إنّ /نعجة/ تحتوي أو تشمل «ضأن» و(بمقتضى الخصوصيات الانتقالية في التصنيف) تحتوي وتشمل «حيوان». ويمكن أيضاً القول إنّ هذه الشجرة تمثّل جملة من مسلّمات المدلول(40). ويؤكد لنا شكل مسلّم المدلول:

(س) (ن س ⊂ ح س)

أنّ /س هي نعجة/ يسلّم بأن /س هي حيوان/ وبالتالي فإنّ /هذه نعجة/ تستلزم /هذا حيوان/.

غير أنّ مجموعة ما من مسلّمات المدلول تتحدّد على أسس تداولية من دون التمييز بين خاصيات تأليفية وخاصيات تحليلية(41). وتصلح قاعدة مسلّمات المدلول حتى عندما تكون «ن» في مقام «نعجة» و«ح» في مقام «ذو صوف». بل حتى في حالة إن سلّمنا

---

(40) Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity, a Study in Semantics and Modal Logic* (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1947]).

(41) انظر: Lyons, *Semantics*, p. 204.

بأن جميع النعاج ذات صوف بينما لم نسلّم بأن جميع النعاج حيوانات، من منظور كرناب، /إن كانت «س» نعجة إذن «س» هي ذات صوف/ هي حقيقة تحليلية، أمّا /إن كانت «س» نعجة إذن «س» هي حيوان/ فهي مجرّد حقيقة تأليفية وواقعيّة(42). ومجموعة مسلّمات المدلول مفتوحة إلى ما لا نهاية له ولا تخضع إلى معايير تمييزية بين الخاصيات القاموسية والخاصيات الموسوعية.

ولكن الشجرة الممثلة في الشكل رقم (2-3) تمثّل مجموعة منظمة وهي إذن نظام من مسلّمات المدلول مبنيّ بصفة متدرّجة. ولهذا السبب يجب أن يكون محدوداً.

إلّا أنه لسوء الحظ لا يعمل نظام الشكل رقم (2-3) (سواء مثّل بنية شاملة أو لم يمثّلها) باعتباره قاموساً جيّداً لأنه:

I. لا يقول ماذا تعني كلمتا /ضأن/ و/حيوان/ (أي لا يفسّر مدلول الصور أي الأوليّات)؛

II. لا يساعد على التمييز بين نعجة وخروف، بما أن كليهما حيوان من فصيلة الضأن؛

III. يفسّر ظواهر أسماء الجنس والترادف والاستقامة والاستحالة الدلاليّتين والحشو والحقائق التحليلية والتناقض وعدم التماسك والاستلزام ولكنه لا يفسّر ما هو الترادف والمحاكاة والاختلاف الدلالي.

لا تسمح شجرة الشكل رقم (2-3) بصياغة تعريفات. وكما كان أرسطو يعرف ذلك جيداً، فلدينا تعريف عندما نختار لوصف

---

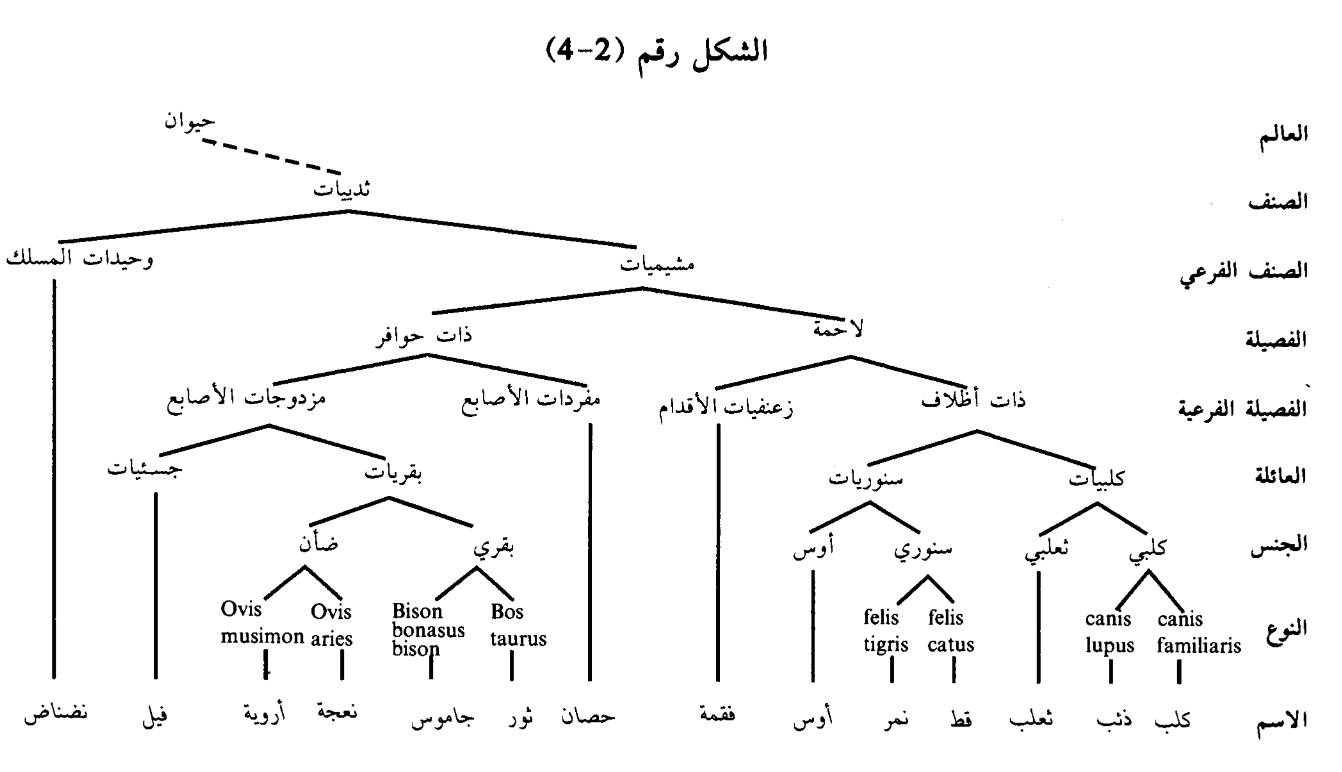
(42) Rudolf Carnap, *Philosophical Foundations of Physics; an Introduction to the Philosophy of Sciemce*, edited by Martin Gardner (New York: Basic Books, [1966]).

جوهر شيء ما صفات ـ لو أخذت منعزلة كان لها ماصدق أوسع من ماصدق الموضوع ـ ولكنها لو أخذت مجمّعة كان لها في نهاية الأمر ماصدق الموضوع نفسه [*An. Sec.* II 96a 35]. بعبارة أخرى ينبغي وجود إمكانية مطلقة للعكس والطرد بين المعرّف والمعرّف به من شأنها أن تجعل أحدهما يعوّض الآخر في أي سياق كان. ففي شجرة تمكنّنا من تأكيد أنّ /رجل/ يمكن تعريفه على أنه «ذكر من البشر بالغ»، عندئذٍ /هذا رجل/ يعني ضمنياً /هذا ذكر من البشر بالغ/ والعكس بالعكس؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى /هذا ليس من البشر الذكر البالغ/ يعني ضمنياً /هذا ليس رجلاً/ و/هذا ليس رجلاً/ يعني ضمنياً /هذا ليس من البشر الذكر البالغ/. ولكن لا يمكن كلّ هذا مع شجرة الشكل رقم (2-3) أن يحدث، ليس فحسب لأن /هذا حيوان بشري/ لا يتضمن /هذا رجل/، ولكن /«س» هو رجلي المفضل/ لا يتضمن فعلاً /«س» هو الكائن البشري (أو الحيواني) الذي أفضله/ و/جميع الرجال ذوو شوارب/ لا يتضمن /جميع البشر ذوو شوارب/ (إضافة إلى أنّ الشجرة لا تسمح لي مع الأسف باستعمال صفة «ذوو شوارب»).

يجب إذن أن نحاول تصوّر نظام للتحديد المعجمي يسمح لنا، مع المحافظة على ضمانات الحصر والتحديد نفسها الموجودة في شجرة الشكل رقم (2-3)، بالحصول في الوقت نفسه على تعريفات تقبل بصفة مطلقة العكس والطرد مع اللفظ المطلوب تعريفه.

وبما أننا، انطلاقاً من يلمسلاف، طرحنا مسألة كيفية التعريف بالنعاج والخيول، فلنحاول الآن (في الشكل رقم (2-4)) رسم شجرة تحاكي بشكلٍ ما الطرق التي يصنّف بها علماء الطبيعة الحيوانات.

الشكل رقم (2-4)



العالم
الصنف
الصنف الفرعي
الفصيلة
الفصيلة الفرعية
العائلة
الجنس
النوع
الاسم
حيوان
ثدييات
مشيميات
وحيدات المسلك
لاحمة
ذات حوافر
ذات أظلاف
زعنفيات الأقدام
مفردات الأصابع
مزدوجات الأصابع
كلبيات
سنوريات
بقريات
جسئيات
كلبي
ثعلبي
سنوري
أوس
بقري
ضأن
canis familiaris
canis lupus
felis catus
felis tigris
Bos taurus
Bison bonasus bison
Ovis aries
Ovis musimon
كلب
ذئب
ثعلب
قط
نمر
أوس
فقمة
حصان
ثور
جاموس
نعجة
أروية
فيل
نضناض

3. صناعة قاموس محدود للغة محدودة

ليس من الفطنة بطبيعة الحال أن نتخذ من تصنيف العلوم الطبيعية أنموذجاً لوضع قائمة خاصّة بمضامين لغة طبيعية، فدوبري[43] لم يثبت فحسب أنه في الحالة نفسها التي يعرّف فيها شخص غير متخصّص .نوعاً على أنه «خنفس» (*Beatle*) يعرّف فيها عالم بالحشرات حوالى 290 ألف نوع. ولكنه أثبت أيضاً أن النظام المعجمي للغة طبيعية والتصنيفات العلمية تتطابق في كثير من الأحيان بصفة غامضة جداً. فنحن نطلق اسم /شجرة/ على الدردار أو الصنوبر على حدّ سواء، بينما يسمّي عالم في الطبيعيات الشجرة الأولى: «كاسية البزر» والثانية غير ذلك. ولا نجد مقابلاً علميّاً لـ/شجرة/ كما لا نجد مقابلاً طبيعيّاً لـ/كاسية البزر/.

ومع ذلك سنحاول، انطلاقاً من مقترح يلمسلاف، أن نتصوّر سلسلة من التفريعات (انظر الشكل رقم (2-4)) تمكننا من أن نعرّف من دون لَبس وعلى قدر كبير من الاقتصاد بمجموعة من العبارات اللغوية مثل كلب وذئب وثعلب وقط ونمر وأوس وفقمة (أي «*bachelor*» بمعنى ذكر الفقمة الذي يبقى من دون أنثى في وقت السفاد الذي تحدّث عنه كاتز وفودور[44]) حصان وثور وجاموس ونعجة وأروية وفيل ونضناض.

لقد حدّدنا عالماً لغوياً لا يمكن أن نميّز فيه بين جواد وحمار أو بين فيل وكركدن، وذلك لتفادي تفريعات ثانوية كثيرة في الشجرة. بهذا المعنى يحاكي الشكل رقم (2-4) فقط وبطريقة تقريبية ما يمكن أن تكون عليه تصنيفية علمية جيدة.

---

(43) J. Dupré, «Natural Kinds and Biological Taxa,» *Philospphical Review*, no. 90 (1981).

(44) انظر: Katz and Fodor, «The Structure of a Semantic Theory».

توفّر لنا هذه الشجرة صورة كون محدود جداً، متكون من عدد محصور من «الأجناس الطبيعية» وتسمّيها بأسمائها الكلمات المطبوعة بالخط المائل في أسفل الشكل. هذا الكون يشبه شبهاً ضعيفاً جداً العالم الذي نعيشه في تجربتنا اليومية حيث توجد أيضاً (على سبيل المثال لا الحصر) أسماك وطيور وبشر وأثاث وأدوات. وهذا راجع إلى أنه لو أردنا أن نضع قاموساً «قوياً» يجب أن نتصوّر دائماً عالماً فقيراً جداً ومحدوداً جداً، أي «عالماً مغلقاً». والمشكلة أنّ واضعي القواميس المثالية لا يقدرون في العادة على الخروج من «العالم المغلق» الذي خلقوه، ولكننا سنتعرّض إلى هذا من بعد.

ومن ناحية أخرى نعرف ـ فضلاً عن صعوبة وصف الأنواع الطبيعة ـ مقدار صعوبة وصف الأنواع المصنعّة كذلك (مثل الكراسي والمنازل)، من دون التعرّض لجميع ضروب الصفات المحتملة (مثل أن يكون بارداً أو حاراً، أو أن يكون فلان جدّاً لفلان، أو أن يوجد على يمين كذا..) ولجميع الوظائف والأدوار الممكنة (من قبيل القرابة والوظائف السياسية وغير ذلك، مثل أن يكون زوج فلانة أو عازباً أو رئيساً أو طيّاراً أو طبيباً)[45].

يجب علينا، أمام شجرة الشكل رقم (2-4)، أن نحلّ قبل كل شيء البديل التالي:

I. جميع الألفاظ المكتوبة بالخط العادي في الجدول هي أسماء أصناف، بحيث إن كل اسم نوع يسمّي صنفاً ثانوياً مدمجاً في صنف أوسع، والألفاظ بالخط المائل (التي هي ألفاظ اللغة ـ موضوع) تسمّي جميع الأفراد الممكن انتماؤها إلى الصنف الأعلى مباشرة. ويبقى في هذه الحالة أن نعرف انطلاقاً من أية

(45) انظر: Stephen P. Schwartz, *Naming, Necessity and Natural Kinds* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977), pp. 37-41.

تعليمات يمكننا أن نتعرف على معطيات التجربة (المواضيع) التي بمقدورنا أن نسمّيها بتلك الأسماء المنتمية إلى اللغة ـ موضوع.

II. الأسماء بالخط العادي هي أسماء خاصيّات وأوليّات دلالية وألفاظ من اللغة النظريّة الواصفة. في هذه الحالة يبقى أن نحدّد إن كانت لا تزال قابلة بدورها للتأويل أم أنها تمثّل أوليّات غير قابلة لمزيد التحليل. وستسمح لنا شجرة الشكل رقم (2-4) بأن نقول (كما هو الأمر مع شجرة الشكل رقم (2-3)) إنّ كل اسم نوع «يحتوي» أو يسلّم باسم الجنس الذي ينتمي إليه، أي إنه إذا كان «س» قطّاً فهو يملك خاصية كونه «felis catus» وأن صنف جميع «س» التي لها خاصية أنها «felis catus» تملك خاصية أنها «سنّورية» (felis ، felidi)، وهكذا إلى أن نصل إلى «حيوان».

لنترك هذا البديل معلّـقاً إلى حين: لنقل إنّه، إن كانت الشجرة تمثّل بنية (منتهية) من مسلّمات المدلول وتصلح لاستعمال جيد للغة طبيعية، نكون كما لو قلنا إنّ كلّ قطّ ينتمي بالضرورة إلى صنف «felis catus»، وإنّ الصنف الثانوي «felis catus» ينتمي إلى صنف «سنّوري» (felis)، أو إنه إذا كان شيء ما قطاً فله بالضرورة خاصيات أن يكون «felis» أو «felide» إلى غير ذلك.

إن مزايا شجرة الشكل رقم (2-4) بالمقارنة مع شجرة الشكل رقم (2-3) هو أنها، مع احتفاظها بجميع الخصائص المذكورة فيها، تمكّن أيضاً من صياغة ظواهر مثل الترادف، والمحاكاة والاختلاف الدلالي. فهي تمكّن إذن من صياغة تعريفات قابلة للتقابل مع المعرّف به وتبعاً لذلك تمكّن من التمييز من دون لبس بين مختلف المدلولات لكلّ لفظ.

وبحكم بنية هذا النظام المعجمي يكون بالضرورة صادقاً أنّ / قط/ هو «ثدييّ ومشيميّ ولاحم وسنوريّ» وإذا لم تكن جميع

هذه الأشياء مجتمعة في التعريف فإنه لا يمكن أن يكون قطاً. ومن ينفي القط ينفي المجموعة التعريفية كلّها، حتى وإن لم ينف خاصية ما من هذه الخاصيّات بمفردها.

تبدو الشجرة بحسب هذا التصوّر قاموساً جيّداً منتهياً. وحتى في صورة أنّ قائمة ألفاظ اللغة ـ موضوع مفتوحة وتعيّن علينا أن نعرّف أيضاً، على سبيل المثال، بلفظ /تروتة/، فيكفي أن نعقّد الشجرة عن طريق مقابلة «أسماك» بـ«ثدييات»، ولكن الشجرة تنتهي فروعها في النهاية إلى العقدة العليا «حيوان» ـ وهذا ما يحدث أيضاً إن أردنا أن نمثّل أنواعاً «مصنّعة» وعناصر غير حيّة.

وعلينا في هذا المستوى، وإن بدا القاموس على هذا القدر من الكمال، أن نعترض. فالقط في الشكل رقم (2-4)، هو «felis catus». ولكننا نجد في اللغة اللاتينية، حتى وإن كان ذلك على مستويين مختلفين من تطور اللغة، أن لفظي «felis» و«catus» مرادفان لـ/ قط/. وتقتصر قابلية التقابل بين المعرّف والمعرّف به على حالة من الترادف البسيط، فهذه الشجرة لا تعرّف بقطّ، إنّها تقول فحسب إنّه يمكن تسميته /felis catus/ ، وإن طلبنا من الشجرة أن تقول لنا ما هو «felis catus»، ستقول لنا الشجرة إنّه «felis»، ولكن عند هذا الحدّ لن نقدر على تمييزه عن نمر. فهل القطّ سنوريّ يختلف عن النمر فقط لأن اللاتينيين كانوا يسمّونه /felis catus/ ؟

من الواضح أنّ عالم الحيوان سيجيبنا أنه عندما يستعمل عبارة /felis catus/ فهو لا يتلاعب بالألفاظ. إنه يستعمل /felis/ اسماً يشير إلى جنس و/catus/ اسماً يشير إلى فصل، ولكنه من خلال هذه التعابير اللغوية يريد أن يلخّص بعض الخاصيّات الأخرى المهمّة (والمميزة). بالنسبة إلى عالم الحيوان يكون شيء

ما «catus» إذا ما امتلك الخاصيّات خ1،خ2،خ3... ويكون شيء ما «felis» إذا امتلك الخاصيّات خ1،خ2،خ3...، ويمكن أن نقول الشيء نفسه بخصوص عبارات مثل ضأن وبقريّ إلى أن نصل إلى ثدييّ وإلى ما يلي ذلك.

المسألة هي أنه إذا كان الشكل رقم (2-4) يمثّل تصنيفاً حيوانياً فإنّه لا يدّعي البتة توفير مدلول الكلمة /قط/ أو /نعجة/. وتمثّل الشجرة تصنيفاً لأجناس طبيعية، صنّفت عرضاً من خلال أسماء (تختلف من لغة إلى أخرى) من خلال أسماء أصناف وعناوين تصنيفية وقع التعبير عنها (عرضاً) في «إسبرانتو» طبيعيّ يشبه إلى حدّ بعيد اللاتينية الكلاسيكية. وما يهمّ عالم الحيوان من حيث هو عالم هو تعريف خاصيات الأصناف التي سجّلها، ولكنّ هذه الخاصيات، في الشجرة التصنيفية، تدلّ عليها الألفاظ التي يستعملها باعتبارها عنواناً تصنيفياً.

لو قلنا لعالم الحيوان إن الغوريلّا يعيش في إرلندا فبإمكانه أن يجيب بطريقتين: إما أن يفهم قولنا بمعنى أن بعض الأفراد من الغوريلّا يمكن أن تعيش في إرلندا، وفي هذه الحالة قد يقبل أن ظواهر من هذا القبيل قد تحدث في حدائق الحيوانات؛ أو أنه يفهم قولنا على أنه يتضمّن قضيّة كليّة (جميع الغوريلّا، وجميع الحيوانات المنتمية إلى هذا النوع تعيش في إرلندا)، وعندئذٍ سيقول إن القضية غير صادقة لأنها تتعارض مع بعض المعلومات بخصوص طبيعة الغوريلّا وهي معلومات ذات طبيعة إلزامية، ولذا فهي جزء من التعريف العلمي بالغوريلّا. قد يعبّر عالم الحيوان عن ذلك بعبارات أخرى، ولكن ما يريد أن يقوله هو أن القضية المذكورة غير صادقة تحليلياً لأنه عندما نقول في الوقت نفسه وبخصوص الكائن نفسه /هذا غوريلّا/ و/هذا حيوان ينتمي إلى فصيلة تعيش في العادة في إرلندا/ فإن هذا يمثّل حالة من الاختلال الدلالي.

كما أن عالم الحيوان لن يناقش القول /هذه النعجة لها ثلاث قوائم/ لأنه لا يستطيع أن ينفي إمكانية وجود عيب خلقيّ عرضي، ولكنه سيرفض على أنه علميّاً غير صحيح (وتبعاً لذلك مختلّ على المستوى الدلالي في سياق اللغة التي يستعملها) القول /هذه نعجة وهي ليست من ذوات القوائم الأربع/ لأنه في تعريفه، (وليس في تصنيفه) للنعجة يجب أن تتوفر خاصية (ربما تنتمي إلى عقدة «ذات حوافر») تتمثّل في أنّ النعجة «رباعية القوائم». لا أدري هل يقول عالم الحيوان إنّ النعاج هي بالضرورة وتحليلياً رباعية القوائم، ولكن من المؤكد أنه سيقول إن خاصية امتلاك أربع قوائم تنتمي إلى ذلك النوع، بالمعنى «القويّ» لفعل /تنتمي/.

يعرف علماء الحيوان جيّداً أنّ أسماء الأجناس والأنظمة والعائلات ليست مجرّد توليفات نظرية غير قابلة للتحليل، بل إنها قابلة للتأويل. وهذه الأسماء هي «كلمات» من لغتهم المتخصّصة. فبالنسبة إلى عالم الحيوان فإنّ كلمة /ثدييّ/ ليست مجرّد توليف نظري يضمن عدم صحّة تعابير من قبيل /صخرة ثدييّة/ : ذلك أنّه يمكن بالنسبة إلى عالم الحيوان تأويل كلمة /ثدييّ/ تقريباً على أنه «حيوان ولود يغذّي صغاره بواسطة حليب ترشحه غدد ثدييّة». وما يلفت الانتباه هو أنّ مستعملي اللغة الطبيعية أنفسهم يتصرفون بالطريقة نفسها ـ والشّاذون الوحيدون في هذا كلّه، هم أولئك الذين يدافعون عن علم دلالة في شكل قاموس. فعندما نقول إنّ أرضاً ما غنية بالمعادن لا نريد أن نعني فقط أنها غنية بموادّ طبيعية غير حية. فنحن نستعمل عبارات مثل /ثدييّ/ أو /نباتيّ/ بالطريقة نفسها التي نتحدّث بها عن قطط أو ذئاب أو نمور.

لو كانت شجرة الشكل رقم (2-4) قاموس لغة طبيعية (أو لغة محدودة شبيهة بلغة طبيعية) فإنّه ينبغي علينا القول إنّنا I) إمّا أنّنا نستعمل بالتواتر نفسه والأهداف نفسها ألفاظ اللغة الطبيعية

وألفاظ اللغة الدلالية الواصفة، أو II) أنّنا عندما نقول، في حديثنا، /حيوان/ أو /نبات/، فنحن نستعمل كلمات لا علاقة لها البتة بالتوليفات النظرية «حيوان» و«نبات». وعند هذا الحدّ نعرف جيّداً ماذا نفعل باعتبارنا متكلّمي اللغة الطبيعية ولكننا لن نستطيع أن نفسّر ماذا يفعل المدافعون عن الأوليّات الدلالية: إنّهم يقترضون ألفاظ اللغة الطبيعية، ويفرغونها من مدلولها، ثم يستعملونها لتفسير مدلول ألفاظ أخرى. ففي الوقت ذاته الذي لا يحتاج فيه المتكلّم ـ حتى من دون أن يتبنّى نظرية الكلمات ـ موضوع ـ إلى أن نفسّر له في نهاية الأمر ما هو القط، نجده يحتاج كثيراً إلى أن نفسّر له ما هو الحيوان الثدييّ.

وبطبيعة الحال يحاول المدافع عن القاموس الخروج من هذا المأزق، ولا يمكنه ذلك إلّا بإقرار أنّ الأوليّات أيضاً قابلة للتأويل. نذكر على سبيل المثال كاتز الذي يحلّل الوحدة المعجميّة /كرسيّ/ على أنها[46]:

(شيء) (ماديّ) (غير حيّ) (مصنوع) (أثاث) (قابل للنقل) (ذو أرجل) (له ظهر) (له مقعد) (لشخص واحد)

(ويبقى أن نسأل إن لم يقحم في هذا التمثيل عناصر موسوعية كثيرة) ولكنه يقول بعد ذلك إنّ كل متصوّر من المتصوّرات الممثلة بالسّمات الدلالية يجب بدوره أن يحلّل ويؤوَّل. ويقترح أن يحلّل /شيء/ على أنه «تنظيم ما لأجزاء مجتمعة في الزمان والمكان تمثّل مجموعة قارّة لها اتجاه معين في الفضاء».

إلّا أنه يجب عند هذا الحدّ أن تتضمّن الشجرة القاموسية تأويلاً لـ«تنظيم» و«جزء» و«اتجاه»، إلى غير ذلك. وحتى إن أقررنا

(46) Katz, *Semantic Theory*, p. 40.

أن هذه السّمات يمكن أن تقحم في شجرة ثنائية البعد (وهو غير ممكن)[47] وأنّه ينبغي إثر ذلك وبعد التعريف بـ«شيء»، التعريف أيضاً بـ«حيّ» و«مصنوع» إلى آخره، فإنّه من الواضح إثارة جميع المسائل المتعلّقة بتحديد نظام الأوليّات.

وبالفعل، فللوصول إلى تمثيل يشبه الذي جاء به كاتز، يجب أن نتخذ قراراً مفاده ضرورة التخلّي عن مبدإ تراتب السّمات لاعتماد نظام تصنيف متقاطع، خال من علاقات تراتبيّة محدّدة[48]. ولكننا لو تركنا التراتب (مع جميع الفوائد التي توفرها شجرتا الشكل رقم (2-3) والشكل رقم (2-4)) فسنخسر الطريقة التي نحدّد بها عدد الأوليّات.

لذا، إمّا أنّه يجب ألّا نؤوّل السّمات، وعندئذٍ لا نعرّف بالمدلول أو أنّه يجب تأويلها، وعندئذ نخسر الطريقة الأضمن لتحديد عددها.

وأخيراً تبقى مسألة أخرى مطروحة: وهي أن تأويل السّمات (إن افترضنا طريقة ما لضمان تحديد عددها) يحتّم إقحام عنصر جديد في اللعبة، أي الفصل النوعي. ففي شجرة الشكل رقم (2-4)، يمثّل «catus» الفصل النوعي الذي يميّز سنورياً (*felis*) قطّاً عن سنوري نمر. ولكن ـ بقطع النظر عن أنّه يجب أيضاً أن نؤوّل /catus/ ، ينبغي تطبيق الطريقة نفسها عند كل عقدة من الشّجرة. إنّه المعيار المتّبع منذ أقدم وأجلّ شجرة تعريفية في التاريخ: شجرة فورفريوس. وسنبيّن في الفقرات اللاحقة أنّنا ما إن نقحم الفصل النوعي في شجرة من أسماء النوع وأسماء الجنس،

---

(47) Umberto Eco, *Trattato di semiotica generale* (Milano: Bompiani, 1975), pp. 2-12.

(48) لتحليل أدق في هذا المضمار، انظر: Fodor, *Semantics, Theories of Meaning in Generative Grammar*, p. 153.

باعتبارها أجناساً وأنواعاً، حتى تفقد الشجرة دورها باعتبارها مثالاً لقاموس لتصبح حتماً موسوعة.

4. شجرة فورفريوس

1.4. تعريف، أجناس وأنواع

يحدّد أرسطو أن «العبارة المعرّفة تتناول الجوهر والماهية» [*Secondi Analitici*, 90b, 30]. وبما أنه يجب للتعريف بالماهية تحديد علّتها، بقطع النظر عمّا يمكن أن يطرأ عليها من أعراض. وحينئذٍ يتعيّن الاشتغال فحسب على تحديدات جوهرية. من ذلك أنّنا لا نعرّف بالإنسان قائلين إنه يعدو أو إنه مريض، ولكن بقولنا إنّه حيوان عاقل، وبطريقة تجعل المعرّف يشارك ماصدق المعرّف به والعكس بالعكس، أي إنه لن يوجد حيوان عاقل آخر إن لم يكن إنساناً ولن يوجد إنسان إن لم يكن حيواناً عاقلاً. للوصول إلى هذا التحديد الأخير الذي هو التعريف «يجب إذن اتخاذ تحديدات من هذا القبيل، وعلينا مواصلة تنمية عددها إلى أن نبلغ الحدّ الذي يكون فيه لكلّ حمل ماصدق أكبر من الموضوع المعني، على أن لا تتعدّى هذه التحديدات في جملتها ماصدق ذلك الموضوع: وهنا تحديداً يوجد جوهر الموضوع» [المصدر نفسه، a96، 30-35].

لنلاحظ أنّ التعريف بلفظ ما، بالنسبة إلى أرسطو، يعني إيجاد الحدّ الأوسط، أي العلّة، ولكن التعريف لا يعني البرهان، إذ لا يهدف إلى إثبات أنّ الشيء هو كذا (ماصدق) ولكنّه يرمي إلى إثبات ما هو الشيء (مفهوم) [المصدر نفسه، b90، 1 وما بعدها]. وما يدلّ على صحّة ذلك أنّه في القياس الذي يبرهن عليه نجد أنّ حدّي القياس غيرِ قابلين للعكس، بينما يتسنّى ذلك في التعريف. ويعني التعريف إقامة مسلّمات مدلول، وفي هذه العملية نسلّم بما يجب على القياس أن يبرهن عليه [المصدر نفسه، a91،

35]. فالتعريف يفترض نظاماً من التعالقات «حتى في غياب موافقة المجيب» [المصدر نفسه، b91، 18] ولذلك يعتبر فعلاً غير قابل للبرهنة باعتباره مقدّمة في قياس، فـ«التعريف لا يبرهن على أنّ الشيء المعرّف موجود» [المصدر نفسه، b92، 20]. كما أنّ التعريف «يفسّر ماذا يعني اسم الشيء، أو هو على كل حال خطاب آخر معادل للاسم» [المصدر نفسه، b93، 30].

وللتمكّن من تعريف هذا التكافؤ يجب أن نجد طريقة لا تحتمل اللَّبس. وهنا يتدخّل ما أسمته التقاليد اللاحقة بـ«ما يمكن أن يكون محمولاً»، أي الطرق التي يمكن أن تصبح بها المقولات محمولات لموضوع. ويحدّد أرسطو في مؤلف *Topici* [I 101b 17-24] أربعة محمولات فحسب: الجنس والخاصّة والتحديد والعرض. بينما يحدّد فورفريوس من ناحيته خمسة محمولات: الجنس والنوع والفصل والخاصّة والعرض. ولقد كانت لأرسطو بعض البواعث الصائبة جعلته يحدّد عددها في أربعة: فالنوع يدلي به الجنس مع الفصل، والجنس مع الفصل يكوّنان التحديد؛ وحينئذٍ عندما نتحدّث عن التحديد يصبح من غير الضروري أن نذكر النوع، وما من شكّ أنّ ذكر الجنس عندئذٍ يصبح غير ضروري. وفي نهاية الأمر يبدو حلّ فورفريوس أكثر منطقية، بحيث نحذف التحديد ونحتفظ بالنوع، والجنس والفصل. ولكن أرسطو يحذف النوع أيضاً لأنه لا يحمل على شيء، بما أنّه الموضوع الأخير لكل حمل، ولذا فلا يمكن اعتباره من بين المحمولات. ونجد من يرى أنّ توجّه فورفريوس مستوحى من رؤية أكثر أفلاطونية لمفهوم النوع. ولكننا لن نتوقف كثيراً عند هذه النقطة لأنه، كما سنرى في خاتمة استدلالنا، يصبح الجنس والنوع عديمي الأهمية عندما تتّضح مسألة الفصل.

يتناول فورفريوس هذه المسائل من جديد في كتاب **إيساغوجي** (القرن الثالث) ولقد أصبحت دراسته بفضل شرح

بوتسيو (Boezio) أساسية في القرون الوسطى في جميع الدراسات التي تعرضت لمسألتي المقولة والتعريف. وتبعاً لذلك ينبغي علينا أن ندرس مسألة الشجرة التعريفية وفق الشكل الذي بلغنا مع فورفريوس. تحدّد المحمولات طريقة الحمل لكل مقولة من المقولات العشر. ويمكن إذن أن توجد عشر أشجار فورفرية، واحدة للماهيات التي تسمح لنا بتعريف الإنسان على أنّه: حيوان عاقل فانٍ، والأخرى (على سبيل المثال) للصفات، التي تسمح بتعريف الأرجوان على أنّه من جنس الأحمر والأحمر على أنّه نوع من جنس الألوان.

ولا توجد شجرة الأشجار، لأنّ الكائن ليس «الجنس الأعلى» والمقولات وحدها هي الأجناس الشاملة، ولكن هذا لا ينفي إمكان وجود عدد محدود من القائمات المحدودة.

ويتفادى فورفريوس النقاش حول طبيعة المحمولات ويعتبرها صناعات منطقية. ولكنه يقترح مع ذلك بنية في شكل شجرة.

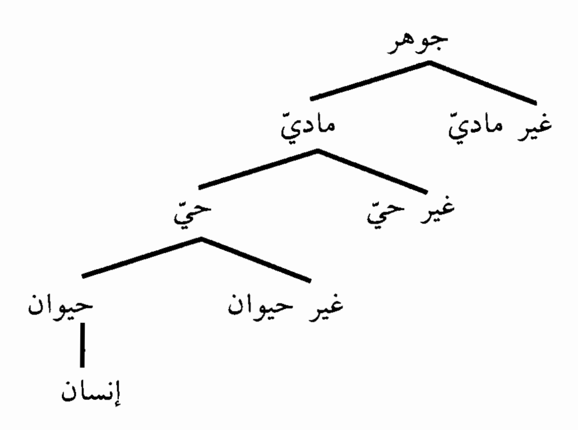
عندما تحدّث أرسطو عن قائمة محدودة [*Secondi Analitici*, 83a, I sgg.] كان قد انطلق من الماهيات الأولى وحاول أن يعرّفها مبتدعاً، إن أمكن القول، شجرات تكاد تكون موضوعة للغرض، بينما لا يتفادى فورفريوس النزعة الأفلاطونية الجديدة في تصوّر (وإن كان بالمعنى المنطقي) «شلّال من الكائنات». ففي كلّ نظرية للقائمات المحدودة يتدخل شكل ذهني أفلاطوني جديد، حتى وإن كان دنيوياً بحتاً.

إن التعريف الذي يعطيه فورفريوس للجنس هو شكليّ تماماً إذ الجنس هو ما يتبعه النوع، كما أن النوع هو ما يتبع الجنس. فالجنس والنوع هما حدّان إضافيان إذ الجنس الموجود في عقدة عليا من الشجرة يعرّف النوع الذي يوجد تحته، والذي يصبح بدوره جنساً للنوع الموجود تحته، إلى آخره. ونجد في قمّة

الشجرة الجنس الشامل، أو المقولة، التي ليست نوعاً لأي شيء آخر، ونجد في أسفل الشجرة الأنواع الخصوصية جداً أو الماهيات الثانوية، ثمّ الأفراد، والماهيات الأولى. وليست العلاقة بين النوع والجنس تشارطية: فالجنس يحمل بالضرورة على النوع، بينما يمتنع كون الجنس محمولاً من قبل النوع.

ولكن عندما عرّف فورفريوس الجنس والنوع، لم يكن قد وضع الأدوات لتعريف قابل للعكس والطرد مع المعرّف به. وبالفعل ستتّخذ شجرة الأجناس والأنواع الشكل التالي:

الشكل رقم (2-5)



وستوجّه إلى هذه الشجرة جميع الانتقادات التي وجهناها في الفقرة 2. 3 إلى شجرة الشكل رقم (2-3).

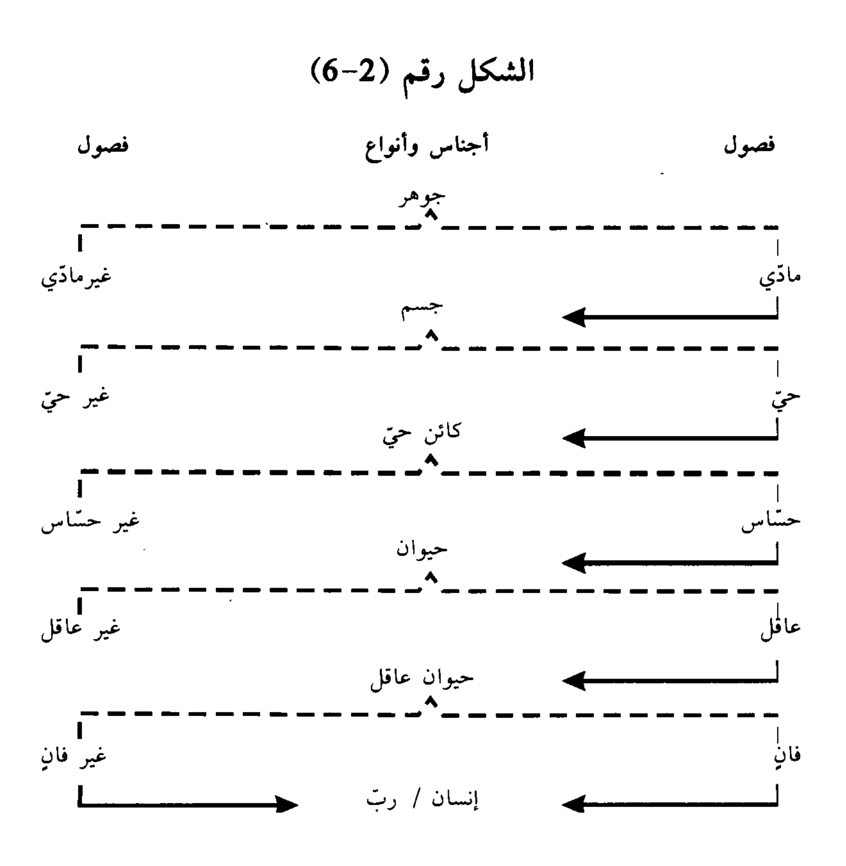
ففي شجرة من هذا القبيل لا يمكن تمييز الإنسان من الحصان (أو تمييز الإنسان من القطّ). فالإنسان يختلف عن الحصان، حتى وإن كانا حيوانين، لأنّ الأول عاقل والثاني غير عاقل. فصفة العاقل هي الفصل الذي يميّز الإنسان. يمثّل الفصل العنصر الأساسي لأن الأعراض ليست واجبة لإنتاج التعريف بينما

نجد للخاصية وضعاً فريداً جداً؛ فهي تنتمي إلى النوع دون غيره، ولكنها ليست جزءاً من تعريفه. وتوجد أنواع مختلفة من الخاصيات، منها ما يتوفّر لدى نوع واحد ولكن لا يتوفّر لدى كلّ فرد منه (مثل القدرة على المداواة لدى الإنسان)؛ ومنها ما يتوفّر في نوع بأكمله ولكن لا يتوفّر لديه وحده (مثل أن يكون ذا قائمتين)؛ ومنها ما يتوفّر لدى نوع بأكمله دون غيره من الأنواع، ولكن في وقت محدّد (مثل أن يصبح أبيض الشعر عند الشيخوخة)؛ ومنها ما يتوفّر لدى نوع واحد دون غيره من الأنواع، وتوفّره يكون في كلّ وقت (مثل القدرة على الضحك عند الإنسان). إنّ هذا النوع الأخير من الخاصيات تذكره أكثر من غيره المقالات في هذا الغرض ولديه خصوصية ذات أهمية وهي قابليّة العكس والطرد مع النوع (الإنسان وحده ضاحك وكل ضاحك إنسان). وعلى هذا الأساس ثمّة ما يبرّر جوهرياً انتماء هذا النوع من الخاصيات إلى التعريف ولكنه مع ذلك يقصى منه ويظهر باعتباره عرضاً وإن كان ذا وضع خصوصي. وما يبرّر بوضوح هذا الإقصاء هو أنه من الضروري لاكتشاف الخاصية وجود حكم معقّد شيئاً مّا، بينما يزعم أنّ الجنس والنوع يقع «التقاطهما» بصفة حدسية (يتحدّث توما الأكويني والتقليد الأرسطو-التومي عن «الإدراك البسيط»). وعلى كلّ حال وبما أنّه لا دخل للخاصيّة في هذا الباب، فإنّه ليس لنا أن نتعرّض إليها على الأقل في هذا الحديث.

لنعد إذن إلى الفصل. قد تكون الفصول قابلة للانفصال عن الموضوع (مثل أن يكون الموضوع حارّاً أو متحرّكاً أو مريضاً)، وبهذا المعنى لن تكون الفصول شيئاً آخر غير عوارض. ولكنها قد تكون أيضاً غير قابلة للانفصال: فبعض الفصول غير قابلة للانفصال ولكنها تبقى دائماً من العوارض (كأن يكون الأنف أفطس)، وتنتمي أخرى إلى الموضوع في حدّ ذاته، أي جوهرياً،

كأن يكون الموضوع عاقلاً أو فانياً. هذه هي الفصول النوعيّة وتنضاف إلى الجنس لتكوّن التعريف بالنوع.

الشكل رقم (2-6)



يمكن أن تكون الفصول قابلة للتقسيم ومكوّنة. من ذلك: الجنس «كائن حيّ» يمكن تقسيمه إلى «حسّاس/ غير حسّاس» ولكن الفصل «حسّاس» يمكن تركيبه مع الجنس «حيّ» لتكوين الجنس «حيوان». و«حيوان» بدوره يصبح جنساً قابلاً للتقسيم إلى «عاقل/ غير عاقل» ولكن الفصل «عاقل» هو فصل مكوّن ـ بالإضافة إلى الجنس الذي يتقاسمه ـ للنوع «حيوان عاقل».

وبالتالي تقسّم الفصول الجنس (والجنس يحتويها باعتبارها تقابلات محتملة) ويقع اختيارها لتكوّن فعليّاً نوعاً تحتيّاً، سيصبح بدوره جنساً يمكن تقسيمه إلى فصلين جديدين.

ولم يتناول كتاب **إيساغوجي** فكرة الشجرة إلّا باستخدام اللفظ، ولكن التقليد القروسطي جعل هذا المشروع مجسّداً بصرياً (انظر الشكل رقم (2-6)).

وتشير السطور المتقطّعة في شجرة الشكل رقم (2-6) إلى الفصول التقسيمية بينما يبيّن الخط المتواصل الفصول المكوّنة. ويجدر التذكير أن الربّ يظهر على أنّه حيوان.وجسم لأنّه في اللاهوتية الأفلاطونية، التي يرجع إليها فورفريوس، كانت الآلهات قوى طبيعية وسائطية وليس بالإمكان مماثلتها ب «الواحد الأحد». وتستعيد التقاليد القروسطية هذه الفكرة من قبيل الوفاء الصرف للمثال التقليدي، تماماً مثلما يسلّم المنطق الحديث، من دون تحقيق لاحق، بأن نجمة المساء ونجمة الصبح هما كوكب الزهرة، وأنه لا يوجد حالياً ملك لفرنسا.

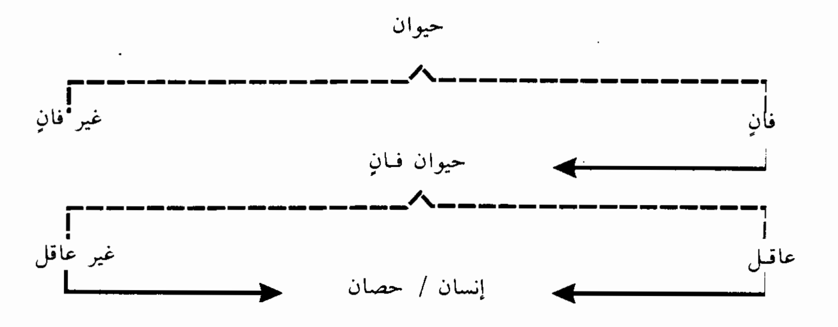
2.4. شجرة ليست بالشجرة

إن العيب في هذه الشجرة هو أنها تعرّف بطريقة مّا الفصل بين الرب والإنسان ولكنها لا تعرف الفصل بين الحصان والحمار أو بين الإنسان والحصان. ويمكن أن يبدو العيب ظاهرياً فحسب، بما أنّه في كل جدال حول الأصول ما يهمّ اتخاذه مثالاً هو الإنسان. لو أردنا أن نعرّف الحصان لكان من الضروري إثراء الشجرة بسلسلة من التفكيكات الموالية على جانبها الأيسر، بطريقة نفصل بها، فضلاً عن الحيوانات العاقلة، الحيوانات غير العاقلة (والفانية). ومن المؤكّد أنّه لن يمكن حتّى في هذه الحالة فصل الحصان عن الحمار، ولكن يكفينا لهذا الفصل أن نعقّد الشجرة أكثر على الجهة اليسرى.

وحسبنا الآن أن نحلّل المسائل التي تعرّض إليها أرسطو في كتاب *De partibus animalium* لنتفطّن إلى أنّ هذه المسألة ليست يسيرة مثلما يبدو من الوهلة الأولى، ولكن يكفينا، من زاوية نظرية، أن نقرّر موضع الحمار والحصان في شجرة الشكل رقم (2-4) ليظهر لنا مشكل على غاية من الجديّة.

لنحاول أن نميّز الحصان من الإنسان. فلا شكّ في أن كليهما حيوان. ولا شكّ في أنّ كليهما فان. لذا، ما يميّز أحدهما عن الآخر هو صفة العاقل. لذا فإنّ شجرة الشكل رقم (2-6) خاطئة، لأن الفصل «فانٍ/ غير فانٍ» يجب أن يوضع على أنّه تقسيم للجنس «حيوان». ويجب في مرحلة ثانية فحسب أن نضع الفصل الحاسم «عاقل/ غيرعاقل». ولكن لِنَر ما هي التبعات الشكلية لهذه العملية.

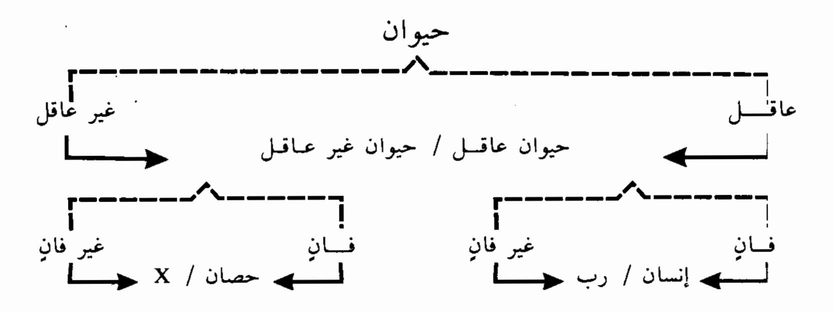
الشكل رقم (2-7)



كيف سنحلّ عند هذا الحدّ الفصل بين الإنسان والرب؟ لكي نقوم بذلك يجب أن نعود إلى الشكل رقم (2-6) وسنفقد من جديد إمكان التمييز بين الإنسان والحصان. ويتمثّل الحلّ الوحيد

في ورود الفصل «فانٍ/ غير فانٍ» مرّتين، مرّة تحت «حيوان عاقل» ومرّة أخرى تحت «حيوان غير عاقل»، مثلما يتبين ذلك في الشكل رقم (2-8).

الشكل رقم (2-8)



ولن يعارض فورفريوس هذا الخيار بما أنّه يقول (18. 20) إن الفصل نفسه يمكن «ملاحظته في كثير من الأحيان لدى أنواع مختلفة، مثل ملاحظة فصل رباعيّ القوائم في حيوانات تختلف من ناحية النوع» (من دون قول إنّ ملاحظة «رباعيّ القوائم» يجب أن تتّخذ خاصية وليس فصلاً، بما أنّه وقع في مواضع أخرى اتّخاذ «ثنائي القوائم» مثالاً للخاصيّة).

ويقول أرسطو أيضاً إنّه عندما يخضع جنسان أو أكثر لجنس أعلى (مثلما يحدث للإنسان وللحصان، لأن كليهما حيوان) لا شيء يمنع أن يكون لهما الفصول نفسها [*Cat.* Ib 15sgg.; *Top.* VI 146b 10].

وفي **التحليلات الثانية** [II b90 وما بعدها] يبيّن أرسطو كيفيّة الوصول إلى تعريف غير ملتبس للعدد «3» انطلاقاً من أنّ اليونانيين

كانوا لا يعتبرون الواحد عدداً (بل هو مصدر جميع الأعداد الأخرى وقياسها)، فبالإمكان تعريف عدد «3» على أنّه الفرد الأول في كلا المعنيين (أي إنه ليس مجموع أعداد أخرى وليس ناتجاً عنها). وقد يكون هذا التعريف متقابلاً تماماً مع عبارة /ثلاثة/. ولكن من المفيد أن نعيد في الشكل رقم (2-9) عمليّة التقسيم التي توصّل من خلالها أرسطو إلى هذا التعريف:

الشكل رقم (2-9)

أعداد

- زوجية
  - مجموع أعداد أخرى أو ناتج عنها
  - غير مجموع أعداد أخرى أو ناتج عنها
    - غير مجموع — 2
    - غير ناتج — 2
- فردية
  - أوّلي
    - غير مجموع — 3
    - غير ناتج — 3
  - غير أوّلـــي — 9

ويوحي هذا النوع من التقسيم بخلاصتين قيّمتين: أ) لا تقتصر الخاصيات المكتوبة بالخط المائل على نقطة فصل واحدة بل إنّها ترد على مستوى عقد مختلفة؛ ب) يمكن تعريف نوع معيّن (اثنان، ثلاثة أو تسعة على سبيل المثال) من خلال ربط أكثر من خاصية من بين الخاصيات المذكورة أعلاه. وهذه الخاصيات هي بالفعل فصول. وهكذا لا يبيّن أرسطو فحسب أن فصولاً عديدة يمكن أن تنسب إلى النوع نفسه، بل إنّه يبيّن أن الفصلين الحاسمين نفسيهما يمكن أن يردا تحت أجناس مختلفة. بل إنّه

يبيّن أكثر من ذلك أنّه ما إن يتّضح أن فصلاً ما يصلح لتعريف نوع معيّن من دون حصول لبس، فإنّه من غير المهمّ الأخذ بعين الاعتبار جميع المواضيع الأخرى التي يحمل عليها. بعبارات أخرى، ما إن صلح فصل أو أكثر لتعريف عدد 3، فليس من المهمّ أن يصلح أيضاً في توليفات أخرى لتعريف عدد 2. وللمزيد من التوضيح بخصوص هذه النقطة انظر **التحليلات الثانية** [II، XIII، 97a، 16-25].

وعند هذا الحدّ يمكن أن نخطو خطوة أخرى إلى الأمام. فعندما نقول إنّ لا مانع أن تكون لبعض الأجناس الثانوية الفصول نفسها، وبما أن شجرة الجواهر متكونة بأكملها من أجناس كلّها ثانوية بالنسبة إلى الجنس الأعلى فمن الصعب أن نحدّد عدد المرّات التي قد يرد فيها الزوج نفسه من الفصول.

4 .3. شجرة كلّها فصول لا غير

يبدو أن العديد من شارحي كتاب **إيساغوجي** القروسطيين يشاركوننا هذه الشكوك. فلقد كتب بوتسيو (Boezio) [Is. C.S.E.L.: 256.10-12 e 266.1315] قائلاً إنّ «فانٍ» يمكن أن يكون فاصلاً لـ«حيوان غير عاقل» وإنّ النوع «حصان» متكوّن من الفصلين «غير عاقل» و«فانٍ». كما يشير إلى أنّ الفصل «غير فانٍ» يمكن أن يكون فصلاً صحيحاً بالنسبة إلى الأجرام السماوية التي هي في الوقت نفسه جامدة وغير فانية و«في هذه الحالة فإنّ الفصل «غير فان» مشترك بين أنواع تختلف فيما بينها ليس بالنسبة إلى الجنس القريب فحسب بل بالنسبة إلى جميع الأجناس العليا وصولاً إلى الجنس الأسفل الذي يحتلّ الدرجة الثانية في قمّة الشجرة»[49].

إن الشك الذي طرحه بوتسيو هو بحسب ستومب «غريب»

---

(49) Eleonore Stump, *Differentia and the Porphyrian Tree: Boethius s De Topicis Differentiis* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978), p. 257.

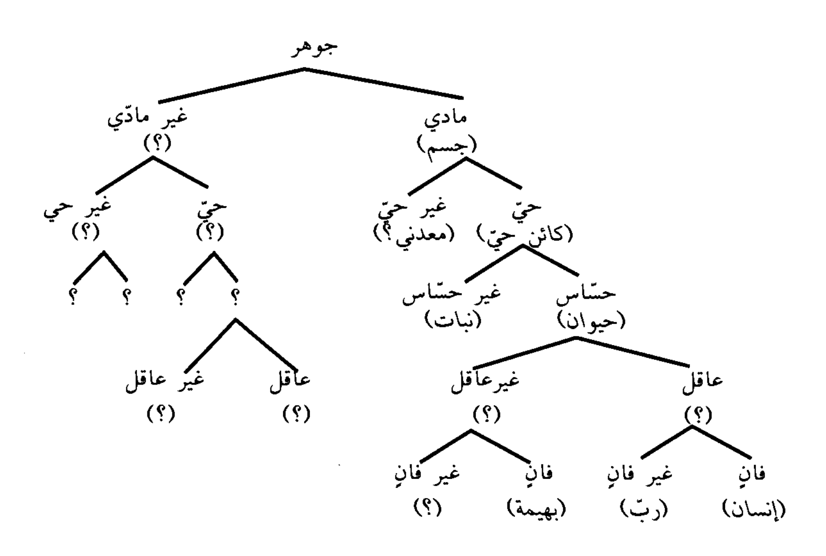
و«محيّر»، إلّا أنـه خلافاً لمذهبه معقول جداً. لقد كان أرسطو وبوتسيو يعرفان أنّ الفصل أكبر من موضوعه، أي إنّ له ماصدقاً أوسع، وهذا ممكن فقط لأنه ليس الإنسان وحده فان أو الآلهة وحدها غير فانية (وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفصول الأخرى التي يمكن تصوّرها). لو ورد الفصل «فانٍ/ غير فانٍ» تحت عقدة واحدة، لكان «فانٍ» و/إنسان/ قابلين للعكس والطرد، وتبعاً لذلك لن نكون إزاء فصل بل إزاء خاصيّة. توجد كائنات فانية أكثر من وجود البشر. وبالفعل لأن هذا الزوج من الفصول يرد أيضاً تحت أجناس أخرى. ولهذا السبب ـ وكما كان يعرف أرسطو ذلك [*Topici*, VI 144a 25]، «فإنّ الإنسان» قابل للعكس والطرد مع التعريف في جملته وليس مع عناصره بصفة منعزلة. فهو ليس قابلاً للعكس والطرد مع الجنس «حيوان عاقل» لأن للجنس ماصدقاً أكبر من النوع، وليس مع الفصل لأن للفصل أيضاً (وإن كان بطريقة مختلفة) ماصدقاً أكبر من النوع. توجد كائنات فانية أكثر من وجود الحيوانات العاقلة. ولكن المسألة التي نواجهها الآن تخصّ بالذات الطبيعة الملتبسة لاتّساع ماصدق الفصل بالنسبة إلى النوع الذي كوّنه.

يقول أبيلاردو (Abelardo) أيضاً في كتابه *Editio super Porphyrium* [157v 15] إنّ الفصل محمول على أكثر من نوع: «من الخطإ قول إنّ كلّ فصل موال يفضي إلى الفصول العليا لأنّ الفصل يسقط عندما يكون مشتركاً لعدّة أنواع»(*). وبالتالي فإنّ أ) الفصل نفسه يحتوي على أكثر من نوع، ب) زوج الفصول نفسه يمكن أن يرد تحت أجناس مختلفة، ج) أزواج مختلفة من الفصول واردة تحت أجناس مختلفة يمكن مع ذلك أن يعبّر عنها (قياسياً) بنفس الأسماء، د) يظلّ غير واضح

(*) ورد باللاتينية في النص الأصلي (المترجم).

في أي مستوى من الشجرة يجب أن نضع الجنس المشترك الذي تحتوي أجناسه الفرعية الزوج نفسه من الفصول. وتبعاً لذلك، بإمكاننا أن نعيد عرض شجرة فورفريوس حسب أنموذج الشكل رقم (2-10):

الشكل رقم (2-10)



يتمّ التيقّن في هذا الصدد من فكرة جيل[50]، ومفادها أنّ الأجناس والأنواع يمكن أن تستعمل باعتبارها ثوابت ماصدقية (أصناف)، ولكن الفصول وحدها هي التي تحدّد النظام المفهومي. ولذا فمن البديهي أنـه لا يمكن أن تبقى في شجرة «مقبولة» من المكونات الدلالية (نظام مفهومي) إلّا الفصول.

(50) F. Gil, «Sistematica e classificazione,» in: *Enciclopedia XII* (Torino: Einaudi, 1981), p. 1027.

وتقدّم هذه الشجرة خصوصيات جديرة بالاهتمام لأنها:

أ) تسمح بتصوّر عالم ممكن نستطيع أن نضع فيه أجناساً طبيعية كثيرة لا تزال مجهولة وأن نتوقّعها (مثل الماهيات غير المادية والحيّة ولكن غير العاقلة)؛

ب) تظهر أنّ ما تعوّدنا على اعتباره أجناساً وأنواعاً (الموضوعة بين قوسين وبالحرف المائل) لا تتعدّى أن تكون أسماء تصنّف مجموعات من الفصول؛

ج) لا تعتمد على علاقات من أسماء نوع إلى أسماء جنس: لا يمكن في هذه الشجرة تحديد إذا كان شيء ما فانياً، إذن فهو عاقل، أو أنه إذا كان غير عاقل إذن فهو مادّة، إلى آخره؛

د) ونتيجة للنقطة ج) يمكن إعادة تنظيمها بصفة متواصلة بحسب منظورات تراتبيّة مختلفة من بين الفصول التي تتكون منها.

أما في ما يتعلّق بالخاصية أ) فقد رأينا ماذا يقول بوتسيو عن الأجرام السماوية. وفي ما يتعلّق بالخاصية ب) فمن الواضح أنّ هذه الشجرة لا تتكوّن إلّا من فصول. وما الأجناس والأنواع إلّا أسماء نسندها إلى مختلف عقدها. ولقد كانت تستحوذ على بوتسيو وأبيلاردو وعلى مفكرّين آخرين من القرون الوسطى مسألة الافتقار إلى الأسماء، أي إننا لا نملك ما يكفي من الوحدات المعجمية لتصنيف كل عقدة (وإلّا أمكننا أن نجد عبارة تعوّض «حيوان عاقل» الذي ـ كما رأينا يحمل اسماً ـ بإعادة اسم الجنس القريب واسم الفصل الخصوصي). لنفترض أنّ تشكّي مفكري القرون الوسطى كان يعود إلى أسباب تجريبية: بما أنه لم تعترضهم أبداً في تجربتهم (كما هو الحال في تجربتنا) حيوانات عاقلة أخرى غير الإنسان ولم تعترضهم قوّة أيضاً (قوة طبيعية أخرى) غير

الإله، الذي لا يرتبط بالجنس المشترك ارتباطاً حدسياً ولذا لا يمكن أن يسجّل بواسطة اللغة، وهذا يفسّر المصدر العرضي لتلك الحالة من الافتقار. ولكن لو تمعّنا جيداً لرأينا أنه لا داعيَ لكي يوجد اسم لتلك العقدة العليا الأخرى الناتجة من التقاء الجنس «حيّ» بالفصل «حسّاس». ويمكن أن نكرّر هذا الاستدلال بخصوص جميع العقد العليا. وفي الواقع فإنّ أسماء الأجناس غير كافية لأنها عديمة الجدوى فما الجنس إلّا التقاء فصول.

لم يصنّف أرسطو الأنواع من بين المحمولات لأنّ النوع هو نتيجة التقاء جنس بفصل؛ ولكنه للسبب نفسه كان عليه أن يحذف أيضاً من القائمة الجنس، الذي هو مجرّد التقاء فصل بفصل آخر يلتقي بدوره بفصل ثالث وهكذا إلى أعلى قمّة الشجرة، حيث يوجد الكيان الوحيد الذي قد يكون جنساً وهو الجوهر، ولكن شموليّته متّسعة إلى حدّ أنه بالإمكان أن نقرأ الشجرة مقلوبة وأن نقول إنّ الجوهر ليس إلّا الرحم الخاوي لمجموعة من الفصول. إنّ الأجناس والأنواع أشباح لغوية تغطّي الطبيعة الحقيقية للشجرة وللكون الذي تمثّله وهو كون من فصول فحسب.

أمّا في ما يتعلّق بالفصل ج)، فبما أن الفصول السفلى لا تفرض بالضرورة فصول العقدة العليا فإنّه لا يمكن الشجرة أن تكون محدودة، إذ يمكنها أن تتقلّص نحو الأعلى ولكن لا وجود لمعيار يحدّد مدى تفرّعها على الجانبين ونحو الأسفل.

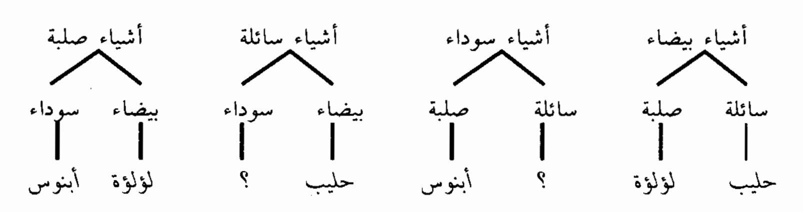
وكما سيتبيّن في الفقرة 2. 5 فإن الفصول المتأتية من خارج شجرة الماهيات عوارض، والعوارض غير نهائيّة ضمنياً. زد على ذلك: بما أنّ الفصول ليست خاصيات تحليلية، بالمعنى المعاصر، فإنّها حينئذٍ خاصيات تأليفية. وهكذا تتحوّل الشجرة، بمقتضى ما تمّت مناقشته في الفقرات الأولى من هذه الدراسة،

من قاموس إلى موسوعة، بما أنّها تتكون من عناصر معرفية للكون.

وأخيراً، وفي ما يهمّ الخصوصية د)، يمكن إعادة تنظيم هذه الشجرة باستمرار بحسب منظورات تراتبية جديدة. فبما أنّ «فانٍ» لا تعني ضمنياً «عاقل»، فما الذي يمنع أن نضع «عاقل» تحت «فانٍ» بدلاً من العكس، كما يحدث خلافاً لهذا في الشجرة الكلاسيكية في الشكل رقم (2-5)؟ لقد كان بوتسيو يعرف ذلك جيداً، وعند قراءتنا لفقرة من كتاب *De divisione*، VI. 7 يتّضح أنه لو أخذنا بعض المواد كاللؤلؤة والحليب والأبنوس وبعض العوارض مثل أبيض وصلب وسائل، يمكننا أن نكوّن شجرات بديلة كما يظهر من الشكل رقم (2-11):



الشكل رقم (2-11)

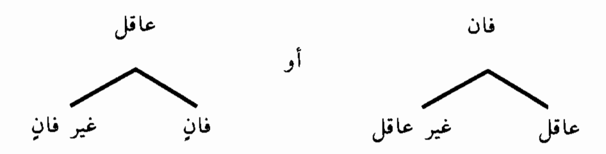


صحيح أنّ بوتسيو يتحدّث في هذه الفقرة عن العوارض فحسب ولكنه في كتاب *De divisione*، 37.XII يطبق المبدأ نفسه على كل تجزئة للجنس: «من جنس واحد فصول متعدّدة» (generis unius fir multiplex divisio).

ويقول أبيلاردو الشيء نفسه في كتاب *Editio super Porphyrium* [v150. 12]: «لذا يتحدّث [فورفريوس] عن تعدّد

الأجناس لأن الحيوان ينقسم إلى عاقل وغير عاقل، والعاقل ينقسم إلى فانٍ وغير فانٍ وفانٍ ينقسم إلى عاقل وغير عاقل»(*) أي ما يمثله الشكل رقم (2-12):

الشكل رقم (2-12)



يمكن في شجرة متكونة من فصول فحسب إعادة تنظيم الفصول باستمرار بحسب الوصف الذي جاء به موضوع مّا. إنّما الشجرة بنية تؤثر فيها السياقات، وليست قاموساً مطلقاً.

4.4. الفصول من حيث هي عوارض وعلامات

إنّ الفصول عوارض والعوارض غير نهائية أو على الأقل غير محدّدة من ناحية العدد.

فالفصول هي صفات (وليس من قبيل الصدفة أنّنا نعبّر عن الأجناس والأنواع ـ التي هي أفكار وهميّة بخصوص الجواهر ـ من خلال أسماء الجنس بينما نعبّر عن الصفات من خلال النعوت). وتأتي الفصول من شجرة غير شجرة الجواهر وعددها ليس معروفاً بصفة مسبقة [*Mat.* VIII 2.6.104b 2 - 1043a]. لا شكّ في أنّ أرسطو يقول هذا بخصوص الفصول غير الأساسية، ولكن من يقدر عند هذا الحدّ على أن يحدّد أية الفصول نعتبرها

(*) ورد باللاتينية في النص الأصلي (المترجم).

أساسية وأيّتها غير أساسية؟ إنّ أرسطو يعتمد على بضعة أمثلة (عاقل، فانٍ) ولكنه عندما يتحدّث عن أنواع مختلفة عن الإنسان، مثل البهائم أو الأشياء المصنوعة يصبح أكثر غموضاً، وتتعدّد الفصول... وبإمكاننا من وجهة رأي نظريّة أن نفترض أنّه لم يتوصّل إلى تركيب شجرة فورفرية كاملة، ولكن حتى من وجهة نظر عمليّة (أي بالاعتماد على أحكام فقه اللغة)، وعندما نقرأ كتاب *De partibus animalium*، نجد أنّه يعدل فعليّاً عن تركيب شجرة واحدة ويعدّل شجرات مكمّلة بحسب الخاصية التي يريد شرح علّتها وطبيعتها الأساسية[51]. فمفهوم الفصل النوعي هو في الاصطلاح البلاغي التضادّ. ويعني الفصل النوعي العرض الأساسي. ولكن هذا التضادّ يخفي (أو يكشف) تناقضاً أنطولوجياً أشد فداحة.

والذي فهم المسألة من دون مواربة (ولكنه أثبت ذلك بكثير من التحفظ، كعادته) هو القديس توما الأكويني. إذ يرى في كتاب **في الكيانات والجواهر** (*De ente et essentia*) أنّ الفصل النوعي يوافق الشكل الجوهري (وهو تضادّ آخر أنطولوجي، لو أمكن القول، بما أن الشيء الأكثر جوهرية الذي يمكن أن نتصوره يتطابق مع عرض أو أكثر من عرض). إلّا أن فكر القديس توما الأكويني لا يترك المجال للالتباس: إذ إنّ الفصل يوافق الشكل ويوافق الجنس المادّة. وبما أنّ الشكل والمادة يكوّنان الجوهر، فالجنس والفصل يكوّنان النوع. فالاستدلال هو بكل وضوح قياسي، ولكن الالتجاء إلى القياس لا ينفي أنّ ما يعرّف بالشكل الجوهري هو الفصل من حيث هو عرض.

---

(51) انظر: Umberto Eco, «Guessing: From Aristotle to Sherlock Holmes,» *VS*, no. 30 (settembre-dicembre 1981), and D. M. Balme, «Aristotle's Use of Differentiae in Zoology,» in: Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, *Articles on Aristotle*, 4 vols. (London: Duckworth, 1975-1979), vol. 1: *Science*, pp. 183-193.

وحتى يبرّر القديس توما استنتاجاً في مثل هذا الجرأة نجده يتصوّر ـ بالعبقرية التي اعتدناها فيه ـ حلاًّ على غاية من الذكاء: «في الأشياء المحسوسة، بما أنّ الفصول الجوهرية غير معروفة لدينا فإنّه يشار إلى المدلول من خلال الفصول العرضية المتولّدة من الفصول الجوهرية، كما يقع التعرّف على العلّة من خلال معلولها، ولذا فكون الإنسان ذا ساقين يشكّل الفصل الذي يميّز البشر» [*De ente* VI]. وهكذا توجد فصول جوهرية، إلّا أنّنا لا نعرف ماذا يمكن أن تكون. وما نعرفه أنها فصول نوعية ليست الفصول الجوهرية نفسها، بل هي إن أردنا علاماتها أو أعراضها أو سماتها؛ إنها ظواهر سطحية وهي من دون شكّ لشيء آخر، لا نقدر على معرفته. نحن نستنتج وجود فصول جوهرية من خلال عملية سيميائية، انطلاقاً من الأعراض الممكن معرفتها.

ومن الأفكار المألوفة عند الأكويني أنّ المعلول علامة للعلّة (يقوم الكثير من نظريته في القياس على فرضية هي في نهاية المطاف من أصل رواقي ومفادها أنّ المعلولات علامات إشارية). ويتكرّر ذكر الفكرة نفسها في مواطن أخرى [*S.Th,* I.29, 2-3 أو في *S.Th.* I.77, 1-7] وخلاصتها أنّ فصلاً مثل «عاقل» ليس الفصل الحقيقي النوعي الذي يكوّن الشكل الجوهري. فالعقل من حيث هو «قوّة الرّوح» (*potentia animae*) يتجلّى «قولاً وفعلاً» من خلال أفعال ظاهرة للعيان وضروب من السلوك نفسيّة وجسديّة (والأفعال أعراض وليست جواهر!). نحن نقول إنّ الإنسان عاقل لأنه يظهر قوّته العقلية من خلال أفعال معرفية، سواء قام بهذه الأفعال بواسطة خطاب باطني (ونتصور أنّ هذا النشاط الفكري يتمّ إدراكه عن طريق الاستبطان) أو كشف عنها من خلال خطاب ظاهري أي من خلال اللغة [*S.Th.* 1.79 8 co]. وفي نصّ بالغ الأهميّة من كتاب *Contra Gentiles* [46. III] يقول القديس توما الأكويني إنّ الكائن البشري لا يعرف «من هو» ولكنه يعرف «كيف هو» لأنه

يرى نفسه قائماً بنشاط عقلاني. إنـنّا نعرف في الواقع ما هي قدراتـنا الروحانية «من خلال صفات أفعالنا».

وهكذا فـ«عاقل» أيضاً هو عرض وكذا حال جميع الفصول التي تذوب فيها شجرة فورفريوس.

كان القديس توما الأكويني يفهم أنّ الفصول هي أعراض، ولكنه لا يستخلص من هذا الاكتشاف جميع الاستنتاجات التي كان يجب استخلاصها بخصوص طبيعة ممكنة لشجرة الجواهر: ليس بإمكانه (لا يمكنه ذلك «سياسياً» وقد يتعذّر عليه كذلك «نفسانياً») أن يضع الشجرة محلّ سؤال باعتبارها أداة منطقية للحصول على تعريفات (وكان بإمكانه أن يفعل ذلك دون أدنى خطر) لأنّه كان يسيطر على عصر القرون الوسطى كلّه الاقتـناع (وإن كان لاشعورياً) بأن الشجرة تحاكي تركيبة الواقع، وهذا الشك الأفلاطوني الجديد يؤثر أيضاً في الأرسطوطاليسيين الأكثر تزمّتاً.

إلّا أنه بإمكاننا القول من دون موارابة إنّ شجرة الأجناس والأنواع، مهما كانت طريقة تركيبها، تتفجّر نثاراً من الفصول في دوامة غير نهائية من الأعراض وفي شبكة غير متراتبة من الصفات. إن القاموس (لأن الشجرة تهمّنا اليوم باعتبارها شجرة وباستطاعتنا أن ننظر بتجرّد إلى «انشطار» الكون الأفلاطوني الجديد) ينحلّ بالضرورة، وبقوة باطنية، في مجرّة عديمة النظام وغير نهائية من العناصر المعرفية للكون. وتبعاً لذلك يصبح موسوعة. وهو يصبح كذلك لأنه كان فعلاً موسوعة تجهل وجودها أو بالأحرى حيلة تمّ ابتداعها لتخفي حتميّة الموسوعة.

وإن كان الأمر كذلك فعلينا أن نستنتج أنّ شجرة التعريفات لا تعطي ضمانات بأنها محدودة، فأولـيّاتها وأجناسها وأنواعها، لا تعدو أن تكون أسماء ينبغي أن تؤوّل بدورها على أنّها «حزم» من الفصول.

وتقرّ الصياغة الأولى والأكثر شهرة لمثال القاموس (ويبدو لنا ذلك بصفة نهائية) باستحالته، وتقول لنا إنّ القاموس هو موسوعة متنكّرة.

وعند هذا الحّد نصل إلى استنتاج أخير: كان من غير المقبول لدى مفكري القرون الوسطى ـ وقد تجلّى ذلك في عصور قريبة من عصرنا ـ اعتبار أنّ ما يمثّل الفصل «الحقيقي»، ليس هذا العرض أو ذلك، وإنما الطريقة التي نجمّع بها العوارض في عمليّة إعادة تنظيم الشجرة. بعبارة أخرى ليس الفصل «الحقيقي» العرض في حدّ ذاته (أي «عاقل» أو «فانٍ» أو غيرهما) بل هو المقابلة التي يقيمها واحد من هذه الأعراض إزاء نقيضه، وفق الطريقة التي تتركّب بها الشجرة. ولكنّنا ندخل بهذه الملاحظة في مرحلة أخرى من فكرة الفصل. ويجدر بنا في هذا المقام (حتى لا نثقل كثيراً نصّنا) ألّا نتطرّق إليها. لن يمكننا من دون شك أن نتفادى، في مقام آخر، مناقشة كم هو مدين المفهوم المعاصر للاختلاف لأزمة المفهوم القديم[52].

5. علم الدلالة في شكل موسوعة

1.5. مبدأ التأوّل

بما أنّه اتضح ضعف علم الدلالة عندما تكون في شكل قاموس، فإنّه لم يبق إلّا أن نلجأ إلى علم الدلالة في شكل

(52) انظر: Gregory Bateson, «Form, Substance and Difference,» in: Gregory Bateson, *Steps to an Ecology Mind; Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Chandler Publications for Health Sciences (San Fransisco: Chandler Pub. Co., [1972]), and Gilles Deleuze: *Différence et répétition*, bibliothèque de philosophie contemporaine: Histoire de la philosophie et philosophie générale (Paris: Presses universitaires de France, 1968), et *Logique du sens*, collection «critique» (Paris: Editions de Minuit, 1969).

موسوعة. ولكن ينبغي قبل ذلك أن نحاول حلّ المسألة الأخرى التي تركها يلمسلاف عالقة بخصوص طبيعة صور المضمون.

نجد لدى بيرس إشارة في هذا الصدد ثريّة بالنتائج. فالذي عنده أنّ كلّ علامة (أو «تمثيل» *representamen*) تعبّر بصفة مباشرة عن موضوع مباشر (يمكن تعريفه على أنّه مضمونها) على أن يكون الموضوع الذي تشير إليه ديناميكيّاً. فالموضوع المباشر هو الطريقة التي تؤدّي بها العلامة الموضوع الديناميكي (وعلينا أن نتذكّر تعريف فريغه للمعنى). إنّ الموضوع الديناميكي، الذي يحرّك إنتاج العلامة هو الشيء في حدّ ذاته. ونجد بطبيعة الحال عند بيرس المسألة نفسها التي تعرّض إليها يلمسلاف بخصوص المسترسل. هل يحدّد الموضوع الديناميكي طرق تنظيم الموضوع المباشر؟ بما أن بيرس يعتقد في ثبات القوانين العامّة في الطبيعة، فإنّ الموضوع المباشر يشير بكل تأكيد إلى معنى موجود ضمنياً في الموضوع الديناميكي. فالمدلول السيميائي مرتبط بالمدلول المعرفي.

ولكن ما يجدر تحديده هو ماذا يربط الموضوع المباشر بالمدلول. ولكن، لو أردنا أن نحدّد مدلول علامة، أي أن نمثّل بطريقة من الطرق الموضوع المباشر، فمن الضروري أن نترجمه بواسطة مؤوّل، لأن المؤوّل «كما يتجلّى في الفهم الصحيح للعلامة... يسمّى في العادة مدلول العلامة»[53] و«يبدو طبيعياً أن نستعمل مصطلح مدلول للإشارة إلى المؤوّل المفهوم لرمز مّا»[54]، بينما يتوافق الموضوع المباشر الكامل في مواطن أخرى مع

(53) Charles S. Peirce: «Prolegomena to an Apology for Pragmatism,» *Monist*, vol. 16 (1906) pp. 429-546, and «Prolegomena to an Apology for Pragmatism,» in: Peirce, *Collected Papers*, vol. 4, pp. 530-572.

(54) Charles S. Peirce, «On Three Types of Reasoning,» in: Peirce, *Collected Papers*, vol. 5, p. 175.

المدلول[55]. لو تطابق المؤوّل مع المدلول، فإنّ «مدلول العلامة هو العلامة التي يترجم بها»[56] وهو «في مفهومه الأول ترجمة علامة في نظام آخر من العلامات»[57].

وتمثّل هذه الترجمة للعلامة (أي التعبير) في تعبير آخر عمليّة التأويل فعلاً. إنّ «العلامة، أو «التمثيل» (*representamen*) هي شيء يقوم بالنسبة إلى شخص مّا مقام شيء آخر من وجهة نظرٍ مّا أو على نحو مّا، وتتوجّه إلى شخص، أي تحدث في فكر ذلك الشخص علامة معادلة أو ربما علامة أكثر تطوراً. وهذه العلامة التي تحدثها أسمّيها مؤوّل العلامة الأولى»[58].

لا توجد طريقة، في عملية توليد الدلالة غير النهائية التي يصفها بيرس ويؤسّس لها، لتحديد مدلول عبارة مّا، أي لتأويل تلك العبارة، ما عدا أن تترجم إلى علامات أخرى (سواء انتمت إلى النظام السيميائي نفسه أم لم تنتمِ إليه) وبطريقة تجعل المؤوّل لا يقدّم المؤوّل تحت علاقةٍ مّا فحسب بل ويعرّف من المؤوّل شيئاً مّا إضافياً.

في علم دلالة مبني في شكل موسوعة يكون المؤوّل البصري لكلمة / قطّ/ صورة قطّ (التي تعرّف دون شك ببعض خصوصيات الحيوان التي لم كانت غائبة في ذهن من ينطق بالكلمة) وهو التعريف الذي يربط الشيء المعنيّ بشبكة الأشياء الأوسع من حيث الماصدق ولكن الأضيق من حيث المفهوم. ويميّز الاستدلال «إن كان قطاً فهو إذن حيوان يموء عندما يدوس أحد ذنبه» مدلول

---

(55) Peirce, *Collected Papers*, p. 293.

(56) Charles S. Peirce, «Logic of Quality,» in: Ibid., vol. 4, p. 132.

(57) المصدر نفسه، مج 4، ص 127.

(58) Charles S. Peirce, «Ground, Object and Interpretant,» in: Ibid., vol. 2, p. 132.

القط من استتباعاته الاستدلالية الأكثر تنوّعاً والبعيدة شيئاً مّا. إنّ سلسلة المؤوّلين غير نهائية أو على الأقل غير محدّدة.

لا يكمن ثراء مفهوم المؤوّل ـ كما سبق أن قلنا[59] ـ في مجرّد كونه يصف الطريقة الوحيدة التي يحدّد بها البشر مدلولات العلامات التي يستعملونها ويتّفقون في شأنها ويتعرّفون عليها. إنّ المفهوم خصب لأنه يظهر كيف أنّ العمليات السيميائية تحيل بواسطة تحوّلات مستمرّة علامة على علامات أخرى أو على سلسلات أخرى من العلامات، كما أنّها تحدّد المدلولات (أو المضامين، أي بإيجاز تحدّد تلك «الوحدات» التي أفردتها الثقافة في عمليّة مناسبة المضمون) بصفة تقريبيّة أكثر ما يمكن، من دون «وضع اليد عليها» بصفة مباشرة، لتجعلها فعلاً في المتناول بواسطة وحدات ثقافية أخرى. وتعدّ هذه الدوريّة المستمرّة الشرط العاديّ لأنظمة الدلالة وتتحقّق في عمليّات التواصل.

ومن جهة أخرى وخلافاً للخاصيّات الكليّة الموضوعة بصفة ميتالغوية، فإن المؤوّلين ـ أو علاقات التأويل ـ معطيات موضوعية، وذلك في معنى مزدوج: فمن ناحية لا ترتبط بالضرورة بالصور الذهنية للأفراد (التي لا يمكن بلوغها)، ومن ناحية أخرى يمكن التحقّق منها جماعياً. وبالفعل تسجّل ذخيرة التناصّ علاقة التأويل (والتناصّ مفهوم يتطابق مع مفهوم الموسوعة). فالقط ليس فحسب سنورياً داجناً، ولكنه أيضاً الحيوان الذي تعرّفه التصنيفات الحيوانية باعتباره «*felis catus*»، وهو الحيوان الذي كان يعبده المصريون القدامى، والحيوان الذي يظهر في أولمبيا للفنان ماني (Manet)، وهو الحيوان الذي يعتبر أكله طبقاً شهيّاً في باريس أثناء الحصار البروسي، وهو الحيوان الذي تغنّى به بودلير

---

(59) انظر: Eco, *Trattato di semiotica generale*, paras. 2, 7 and 3.

(Baudelaire)، والحيوان الذي وضعه كولّودي (Collodi) - بسبب طبعه الخبيث والشرّير - إلى جانب الثعلب، وهو الحيوان الذي نجده في حكاية أخرى في خدمة المركيز دي كاراباس (de Carabas) وهو الحيوان الخامل المتعلّق بالبيت والذي لا يموت جوعاً بسبب الحزن على قبر سيّده، وهو الحيوان المحبّذ لدى الساحرات... إلى غير ذلك من الأمثلة، وهي كلّها تأويلات لعبارة /قطّ/. وهذه التاويلات كلّها مسجّلة ومخزونة في نصوص تلك المكتبة العظيمة والمثالية التي تمثّل الموسوعة أنموذجها النظري. وتعرّف كل واحدة من هذه التأويلات تحت علاقة مّا ماذا يمكن أن يكون القطّ، ولكنها تضيف دائماً شيئاً جديداً بخصوص القطّ. وتصلح جميع هذه التأويلات ويمكن تحيينها في سياق معيّن، ولكن يتعيّن على الموسوعة أن تقدّم بصفة مثاليّة تعليمات لتأويل عبارة /قطّ/ بأكثر الطرق جدوى وفي أكبر عدد ممكن من السياقات.

ونحن نجد بطبيعة الحال، في علم دلالة يعتمد على المؤوّل، أنّ كلّ تأويل يقبل بدوره التأويل. فعندما نقول إنّ القط سنوريّ فذلك يستلزم أيضاً تأويل سنوري وعندما نقول إنّ القط محبّذ لدى الساحرات فذلك يتضمّن تأويلاً لـ/ساحرة/ وكذلك لـ/حبّذ/. وفي علم دلالة يعتمد على المؤوّل لا وجود لكيانات ميتالغوية ولكليّات دلالية. فكلّ عبارة يمكن أن تكون موضوع تأويل وأداة لتأويل عبارة أخرى[60].

2.5. بنية الموسوعة

تعتبر الموسوعة مسلّمة سيميائية، لا بمعنى أنّها ليست أيضاً واقعاً دلالـيّاً: إنها المجموعة المسجّلة لجميع التأويلات،

(60) انظر الأنموذج Q في: المصدر نفسه، الفقرة 2.12.

ويمكن تصوّرها موضوعيّاً على أنـّها مكتبة المكتبات، حيث تكون المكتبة أيضاً أرشيفاً لجميع المعلومات غير اللفظية التي تـمّ تسجيلها بطريقة من الطرق، من الرسوم الصخرية وصولاً إلى مكتبات الأفلام. ولكنها تبقى مسلّمة لأنها في الواقع ليست قابلة للوصف في كلّيتها. وما يجعلها غير قابلة للوصف عوامل شتّى من ذلك: أنّ سلسلة التأويلات غير محدّدة وغير قابلة للتصنيف ماديّاً؛ ثمّ إنّ الموسوعة باعتبارها كليّة للتأويلات تتضمن أيضاً تأويلات متناقضة؛ كما أنّ النشاط النصّي الذي نقوم به انطلاقاً من الموسوعة وبالتصرّف في تناقضاتها وبإدخال ضروب جديدة من التجزئة على المسترسل ـ حتى وإن اعتمدنا في ذلك على تجارب متدرّجة ـ يغيّر مع مرور الزمن الموسوعة، حتىّ إنّ تصوّراً شاملاً ومثالياً عنها ـ إن أمكن هذا ـ يكون غير مكتمل في اللحظة التي يتمّ فيها هذا التصوّر. وأخيراً، فإنّ الموسوعة باعتبارها نظاماً موضوعيّاً لتأويلاتها «يمتلكها» مختلف مستعملوها بوجوه مختلفة.

عندما قال بيرس إنّ مدلول قضية يضمّ جميع استنتاجاتها البديهية والضرورية[61] فقد كان يريد القول إنّ كلّ وحدة دلالية تـستلزم جميع الأقوال التي يمكن إقحامها فيها، وتستلزم هذه الأقوال جميع الاستدلالات التي تجيزها اعتماداً على القواعد المسجّلة موسوعيّاً. ولكن من وجهة النظر المثالية للموسوعة الموضوعية فإنـّه إذا فرضت قضية مّا «ق» جميع القضايا التي يمكن استنتاجها منها، فهذا لا يعني (إذا أمكن استنتاج «ض» من «ق» وأمكن استنتاج «ك» من «ض») أنّ شخصاً يعرف «ق» يمكنه أن يعرف أيضاً «ك» بصفة آلية. وعندما تحدّث بازيل برنشتاين (Basil Bernstein) عن ضروب السنن المعقّدة وضروب السنن

(61) Peirce, «On Three Types of Reasonning,» vol. 5, p. 165.

المحدودة فقد كان يريد الإشارة إلى طرق الامتلاك الثقافي للمعطيات الموسوعية. فبالنسبة إلى مستعمل «ز» يعرف أنّ القطّ سنوري فإنه يوجد دائماً مستعمل «ع» لا يعرف ذلك، ولكنه يعرف شيئاً لا يعرفه «ز»، وهو أنّ القطط المطبوخة جيّداً تشبه مرق الأرنب.

لذا فإنّه إذ يمكننا من وجهة نظر السيميائية العامّة التسليم بالموسوعة على أنـّها خبرة شاملة، فإنـّه من المهمّ من وجهة نظر السيميائية الاجتماعية أن نتعرّف على مستويات مختلفة من امتلاك الموسوعة، أي الموسوعات الجزئية (الخاصّة بمجموعة أو بطائفة أو بطبقة أو بعرق من الأعراق... إلى آخره).

وكذا شأن أي مؤوّل يريد تأويل نصّ ما، فهو ليس مضطرّاً لأن يعرف الموسوعة في كلّيتها بل يكفيه ذلك الجزء من الموسوعة الذي يلزمه لفهم ذلك النصّ. وتدرس السيميائية النصّية القواعد التي يعتمدها مؤوّل النصّ، مستنداً إلى «إشارات» موجودة في ذلك النصّ (ولِمَ لا على أساس معرِفة سابقة؟)، لكي يقرّر حجم الخبرة الموسوعية الضرورية لمجابهة ذلك النصّ، ممّا يحدّد أيضاً الفرق بين التأويل والاستعمال الاعتباطي لذلك النصّ. لا يمكن أن نستعمل نصّ هوميرس باعتباره وصفاً لبنية الذرّة، لأن المفهوم الحديث للذرة هو من دون شكّ غريب عن الموسوعة الهوميرية، فكلّ قراءة لهوميرس في هذا المعنى تصبح مجازية حرّة (أو رمزية: انظر الباب المخصّص للرمز) ويمكن أن تدعو إلى الشكّ. وعلى خلاف هذا فإنّك لو وجدت «إشارة» نصيّة مّا تسمح بذلك، أمكنك تأويل النظريات الذريّة لنيلس بوهر (Niels Bohr) باعتبارها مرموزة لحرب طروادة. وبطبيعة الحال يتعيّن على سيميائية نصيّة أن تحدّد أي إشارات تسمح باعتبار أنّ بوهر يشير إلى ذلك الجزء من الخبرة الموسوعية. وفي غياب تلك الإشارات، لا يمكن تعريف تأويل مثل الذي ألمحنا إليه باعتباره تأويلاً بل

يمكن تعريفه على أنّه بالأحرى «**استعمال**» (صوفي أو تمثيلي أو رمزي) لنصّ بوهر[62].

هكذا فإنّ الموسوعة **فرضيّة ضابطة** يقرّر المتلقّي على أساسها، وعند تأويل نصّ ما (أكان هذا النصّ حواراً على رصيف شارع أم الكتاب المقدّس)، أن يبني جزءاً من موسوعة ملموسة تمكّنه من أن يمنح النصّ أو المرسل جملة من الإمكانات الدلالية.

سنرى في وقت لاحق ما هي الإجراءات لصناعة مثل هذه البناءات الجزئية (وهي دائماً افتراضية سواء على مستوى بنيتها أو على مستوى ملاءمتها للنصّ المعنيّ). ومن الواضح مع ذلك أنّ كلّ تأويل هو دائماً رهان، لأنّ شكل الجزء من الموسوعة المتطلّب لعمليّة التأويل هو أيضاً رهان. وتتغيّر بطبيعة الحال هذه الرهانات، من ناحية «القوّة التخمينية» بحسب الحالات: فلو كان عليّ أن أُؤوّل القول المذاع من مضخّم صوت في محطة الأرتال /القطار باتجاه روما ينطلق من السكّة رقم 6/ يمكنني أن أحدد بصواب، إزاء مقام «م1»، ذلك الجزء من الموسوعة الملائم، دون خشية أن يشير المرسل إلى موسوعة بديلة. بينما لو كان عليّ أن أؤوّل جملة هيرقليتس /إنّ السيّد، الذي يقيم كاهنه في «دالف»، لا يقول ولا يخفي بل إنّه يعني/ تظهر التباسات عديدة حول الجزء من الموسوعة الذي يجب تحديده، لأنني لا أعرف بدقة ماذا كان هيراكليتس يريد من خلال الفعلين اليونانيّين (λέγειν) و(σημαίνειν).

ويتّضح بعد هذه المقدّمات أنّ الموسوعة باعتبارها فرضيّة ضابطة لا تتخذ شكل شجرة (حتى وإن التجأنا لكي نحدّد أقساماً

(62) انظر: Eco, *Lector in fabula: La Cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, para. 3.4.

جزئيّة إلى بنى في شكل شجرة، على شرط أن تستخدم فعلاً باعتبارها طرقاً لوصف مؤقّت). وكان واضحاً لدى دالمبار (D'Alembert)، في تقديمه **للموسوعة**، أنّ كلّ بنية في شكل شجرة هي الطريقة المؤقتة التي بها ننظّم نقاطاً ونختارها، وهي قابلة للربط بطرق أخرى لرسم «خريطة مّا». فالنظام العامّ للعلوم هو عبارة عن متاهة، بل عبارة عن مسيرة ملتوية قادرة على هدم كلّ شجرة موسوعية تريد تمثيله. ويتكوّن نظام العلوم من فروع مختلفة «تصبّ الكثير منها في نقطة المركز نفسها. وبما أنّه لا يمكن انطلاقاً من تلك النقطة أن نعبر جميع المسالك في الوقت نفسه، فإن الاختيار يعود إلى طبيعة العقول المختلفة»[63]. إنّ الفيلسوف هو الذي يعرف كيف ينظر إلى هذه المتاهة مكتشفاً صلاتها الخفية وتفرّعاتها المؤقتة وترابطاتها المتبادلة التي تجعل من هذه الشبكة خارطة كونية. وحينئذٍ لا يمكن مقالات **الموسوعة** إلّا أن تكون خارطات خصوصية لا تعطي فكرة عن الخارطة الكليّة إلّا بصفة محدودة، «فالأشياء مقرّبة كثيراً أو قليلاً وتقدّم نظرة مختلفة وذلك بحسب الزاوية التي تختارها عين الجغرافي» و«يمكن تبعاً لذلك تصوّر أنظمة كثيرة مختلفة للمعرفة الإنسانية بقدر عدد الخارطات الكونية التي يمكن بناؤها بحسب مختلف المنظورات... فالشيء الذي وضع داخل صنفٍ مّا بمقتضى خاصيّة أو خاصيّات متعدّدة، غالباً ما يدخل في صنف آخر بمقتضى خاصيّات أخرى، ويكون فيه في مكانه المناسب كما لو كان في الصنف الأول. لذا يبقى دائماً وبالضرورة قدر من الاعتباط في التقسيم العامّ»[64].

---

(63) *Encyclopédie, ou, dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot (Paris: Durand, 1751-1765), pp. 37-38.

(64) المصدر نفسه، ص 38-39.

وعندئذٍ لا يمثّل أنموذج الموسوعية السيميائية الشجرة بل يمثّل **الجذمور**[65]. وكلّ نقطة من الجذمور يمكن ربطها بأيّ نقطة أخرى بل يجب ربطها بها. وبالفعل لا وجود في الجذمور لنقاط أو مواضع بل لا توجد إلّا خطوط ربط. ويمكن كسر الجذمور في أي نقطة كانت ومع ذلك فهو يتواصل متبعاً خطّه. ويمكن تفكيكه أو قلبه. ويمكن شبكة من الشجرات التي تتفرّع في كلّ الاتجاهات أن تكون جذموراً، ممّا يعادل قولنا إنّه يمكن أن نقتطع في كلّ جذمور مجموعة غير محدّدة من الشجرات الجزئية، فالجذمور لا يملك نقطة مركز. وفكرة موسوعة في شكل جذمور هي النتيجة المباشرة لهشاشة شجرة فورفريوس.

5.3. تمثيلات موسوعية «موضعيّة»

تتمثّل محاولات تمثيل المضمون التي نجدها في علم الدلالة المفهومي المعاصر إمّا في شكل قاموس أو في شكل موسوعة. وسنترك جانباً تلك التي تكون في شكل قاموس لأنها أظهرت ضعفها المنطقي وعدم جدواها تماماً من الوجهة التفسيريّة في عمليات التواصل.

ينبغي مع ذلك، اعتماداً على كلّ ما افترضناه إلى حدّ الآن، أن نعترف أنه لا توجد نماذج لخبرة موسوعية كليّة، ولا يمكن أن توجد. وهكذا لا يوجد إلّا نوعان من الأبحاث الدلالية تبدو قابلة للإدماج في رؤية موسوعية:

أ) الأبحاث التي، مع عدم حاجتها إلى متطلبات منهجية، تبرز اعتباطية المقابلات الدلالية وعدم قابلية حصرها في نماذج قاموسية؛

(65) Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Rhizome: Introduction* (Paris: Editions de Minuit, 1976).

ب) الأبحاث التي تترك المجال مفتوحاً أمام طرق تمثيل موسوعي جزئي، أو بالأحرى غير كلّي بل «موضعي»[66].

عندما يتحدث مختصّون في علم الدلالة مثل لاينس وليتش عن تنوّع منطق المقابلات[67]، فإنهّم يساعدوننا على فهم انعدام أي شجرة فورفرية قادرة، بصفة متواطئة، على تنظيم تلك الحقول أو المحاور أو الأنظمة الفرعيّة الدلالية الجزئية التي تعبّر عن علاقات معنوية. وتقدّم الأزواج المتقابلة الموالية فعلاً بنى منطقية مختلفة:

I. خير مقابل شرّ: هي مقابلة ناتجة عن تضادّ «واضح» (أحدهما ينفي الآخر).

II. زوج مقابل زوجة: هي مقابلة ناتجة عن تكامل (أنا زوج لشخص آخر هي زوجتي).

III. باع مقابل اشترى: هي مقابلة تبادل (إذا باع «ز» شيئاً «**ش**» إلى «ع»، إذن «ع» اشترى «**ش**» من «ز»).

IV. فوق مقابل تحت أو أكبر مقابل أصغر: هي مقابلات إضافية، تولّد فعلياً سلالم متناسبة (مقابلة غير ثنائية).

V. الاثنين مقابل الثلاثاء مقابل الأربعاء، إلخ: تمثّل مسترسلاً متدرّجاً (مقابلة غير ثنائية).

VI. سنتيمتر مقابل متر مقابل كيلومتر: هي مسترسل آخر متدرّج ولكن بصفة هرميّة.

VII. جنوب مقابل شمال: يتعارضان بصفة متقاطرة، بينما شمال

---

(66) انظر: J. Petitot, «Locale/ globale,» in: *Encyclopedia* (Torino: Einaudi, 1977-).

(67) Lyons, *Semantics*, and G. Leech, *Semantics* (Harmondsworth: Penguin Books, 1974).

مقابل غرب: يتعارضان بصفة متعامدة، ولكن يقتضي نظام العلاقات إسقاطات فضائية.

VIII. جاء مقابل ذهب: هي في الظاهر مقابلة تبادل، ولكنها تقتضي اتجاهات فضائية وتوحي أنّه في تمثيل مضمون الفعل ينبغي أن تقحم خصوصيات غير قابلة للتعبير اللفظي، وممكنة التعبير بواسطة الاتجاهات[68].

ليست هذه القائمة شاملة، وعلى كلّ حال تختلف هذه المقابلات من وجهة النظر السياقية. هل يمكن أن نقول، بمعزل عن السياق، إنّ «رجلاً» هو أكثر مقابلة بالنسبة إلى «امرأة» منه إلى «طفل»؟ وما هي الاستلزامات الحقيقية لهذه المقابلات أو العلاقات المعنويّة؟ إنّ الجملة /يوم الاثنين كانت هناك على الطاولة ورود حمراء/ تعني «بالضرورة» أنّ تلك الأزهار لم تكن زنابق ولم تكن صفراء، ولكنها لا تعني أنها لم تكن موجودة أيضاً يوم الأحد، أو أنه لم تكن هناك ورود حمراء على الصندوق (مع أنه يمكن في سياق قولٍ مّا أن تعني العبارة فعلاً أنّ الأزهار لم تكن هناك يوم الأحد). ويعارض «تسديد لكمات» على نحوٍ مّا «تسديد صفعات»، ولكن عندما أقول إنّني لكمت شخصاً مّا هل أعني حقيقة أنني لم أصفعه أيضاً؟ كما أنّ العبارة /ضعف شديد/ هو تضادّ يجمع بين عنصرين متقابلين، ولكنني لو حدّدت درجات في حالة الضعف وسمّيت هذه الحالات بحسب شدّة أو خفّة القوّة، فإنّ العبارة تصبح حرفية تماماً.

وأخيراً فإن المتصوّرات الغامضة (*fuzzy concepts*) قد وقع درسها بصفة موسّعة وتبيّن أنّنا لا نسند أبداً في الاستعمال الشائع للّغة الخاصية نفسها إلى وحدات مضمون مختلفة «بالقوّة» نفسها. إذ نقول إنّ الدجاجة هي طير وإن النسر هو طير، ولكننا لو سئلنا

(68) انظر: Eco, *Trattato di semiotica generale*, para. 3.6.5.

في هذا المضمار لملنا إلى القول إنّ النسر، على نحوٍ مّا، هو طير أكثر من الدجاجة، وإنّ الصِلَّ زاحف أكثر من العِظَاية. وفعلاً فإنّ ما نمتلكه من قدرة على إعادة تنظيم وحدات المضمون بصفة مستمرّة وسياقيّة هي الذي يؤسّس لإمكان وجود الشبكة الموسوعية.

ويكمن أحد العوائق التي تعترض عادة علوم الدلالة في شكل قاموس، كما سبق أن أشرنا، في رائز النفي. ماذا ننفي (أي ما هي المعلومة المحذوفة) في تأكيد /هذا ليس إنساناً/ ؟

يقترح كاتز (Katz)[69] معياراً لمعرفة قاموسية مثالية: «يتسلّم متكلّم مثالي للغةٍ مّا رسالة من مجهول تحتوي على جملة واحدة في تلك اللغة، من دون أي أثر بخصوص السّبب، وظروف الاتصال أو أي عامل آخر يمكن أن تفهم به الجملة على أساس سياقها القولي. . .». ويرسم هذا المعيار خطاً فاصلاً واضحاً بين المعرفة القاموسية والمعرفة الموسوعية. فالقاموس يحتوي فقط على تلك المعلومة التي يمتلكها المتكلّم - المستمع المثالي في حالة الرسالة مجهولة المرسل.

ممّا لا شكّ فيه أنّه لو قالت الرسالة /في ذلك المنزل يوجد رجل/ فسيفهم المتلقّي - لو افترضنا أنه اعتمد على قاموس من نوع فورفيري - أنّه في بناية مّا من الآجر يوجد حيوان عاقل فانٍ، أو كائن بشري ذكر بالغ. ولكن ماذا سيحدث لو أنّ الرسالة قالت /في ذلك المنزل لا يوجد، كما كنت تظن، رجل/؟ ماذا يمكن أن ينتظر المتلقّي؟ أينتظر امرأة أم شبحاً أم تمساحاً أم تمثالاً من النحاس؟

---

(69) Jerrold J. Katz, *Propositional Structure and Illocutionary Force: A Study of the Contribution of Sentence Meaning to Speech Acts*, Language and Thought Series (New York: Crowell, 1977), p. 14.

ولكن لنتمعّن في مثال أكثر احتمالاً. نحن في فيلّا صغيرة في إحدى الضواحي والساعة تشير إلى منتصف الليل، والزوجة - بعد أن ألقت نظرة من خلال النافذة - تقول لزوجها وقد انتابها الخوف: /يوجد رجل في الحديقة.../. يتفقّد الزوج المكان ثم يؤكّد لزوجته: /كلّا يا عزيزتي، ليس رجلاً.../. ماذا يفعل الرجل في هذه الحالة بكلماته؟ هل يطمئن زوجته أم يضاعف من ذعرها؟ وما هو ذلك اللّارجل؟ أهو طفل صغير أم كلب أم زائر فضائي أم ظلّ شجرة الصنوبر أم دبّ لعبة ضخم من الوبر تركه ابنهما؟

لننتبه، فنحن هنا إزاء حالتين. لو أراد الزوج أن يبعث الخوف (لأنه متوحّش ذهنيّاً) فعند ذلك يمكنه أن يتوقف عند نفيه المنقوص، ويتحصّل بصفة حالية على التأثير المرجوّ. ولكننا في هذه الحالة نكون قد خرجنا عن نطاق اللغة، وتتدخّل هنا استراتيجية سيميائية أكثر تعقيداً من الاستراتيجيّة اللغوية، إذ إنّها تستخدم الصمت هذا الشكل البلاغي المتمثّل في قطع الكلام قبل تمام الفائدة، وربما توظّف أيضاً عناصر غير لغوية لا يمكننا في هذا المقام تناولها بالدرس. في هذه الحالة يستغلّ الزوج ضعفاً في اللغة للقيام بلعبة أخرى. ولكنّنا هنا بصدد معاينة حالة أنّ الزوج يريد فعلاً أن يقول شيئاً يمكن تأويله لغوياً، فهو يريد أن يمدّ زوجته بمعلومة تخصّ الأشياء في الكون (حتى ولو افترضنا أنّه يكذب، ليطمئنها أو ليزيد من خوفها - إذ لا يهمنا ماذا يوجد فعلاً في الحديقة بل ما يهمّنا هو الطريقة التي يعرض بها الزوج ذلك). وفي هذه الحالة الثانية لا يمكن أن نسمح له بالاكتفاء بذلك النفي المنقوص. ويجب علينا بكل بساطة أن نعيب عليه عدم معرفته استعمال اللغة مع ما يمكن أن توفّره له بفضل مرونتها المتناقضة.

ينبغي على الزوج أن يقول (لو أراد طمأنتها) إنّه ليس رجلاً

بل هو طفل صغير أو كلب أو الدب اللعبة أو ظل الشجرة أو (إن أراد مضاعفة خوفها) إنّه مخلوق في شكل أخطبوط جاء من الفضاء لغزو الأرض.

إنّ الرّجل في قيامه بهذا العمل لا يمكنه أن يتصرّف من دون سنن. يجب عليه ببساطة أن يبني الجزء من السنن الذي يلزمه في تلك الحالة، كما لو صاغ (كخلفية لخطابه) الشجرة الفورفيرية الجزئية نفسها على قياسه والتي يعتبر (تخميناً) أنّها حدّدت خطاب زوجته.

إنّ الزّوج يتكهّن بالتمثيل الدلالي لـ/ رجل/ الأكثر ملاءمة للسياق الخطابي ولظروف عملية القول. وإذا ما اعتبر الجملة التي نطقت بها الزوجة واللحظة الزمنيّة (وربما النغمة التي صاحبت النطق بها) فبإمكانه أن يعتبر بقدر من الصحّة أنّ مضمون /رجل/ يمكن أن يتحدّد في نظام معيّن من العلامات المقولبة. وهذه العلامات بالذات هي التي ينبغي أن تقع «**مغنطتها**» بينما ينبغي أن يقع «**تخدير**» جميع العلامات الأخرى[70].

وبالنسبة إلى الزوجة فإنه لا يهمّها من الرجل أن يكون فانياً أو عاقلاً، إلّا إذا عنت صفة العاقل قدرته على إضمار نيّات تكون عدوانية، أو عنت مهارته في استخدام الأسلحة وخلع الأبواب. ويهمّها من الرجل أنّه ذو ساقين لا لشيء إلّا لأنّ ذلك يعني قدرته على التحرّك وتبعاً لذلك قدرته على الاقتراب من المنزل. وأخيراً تتدخّل سيناريوهات أو أطر، وأوّلها السيناريو المسنّن تسنيناً عالياً والذي يقتضي أنّ رجلاً يتسكّع وحده أثناء الليل

---

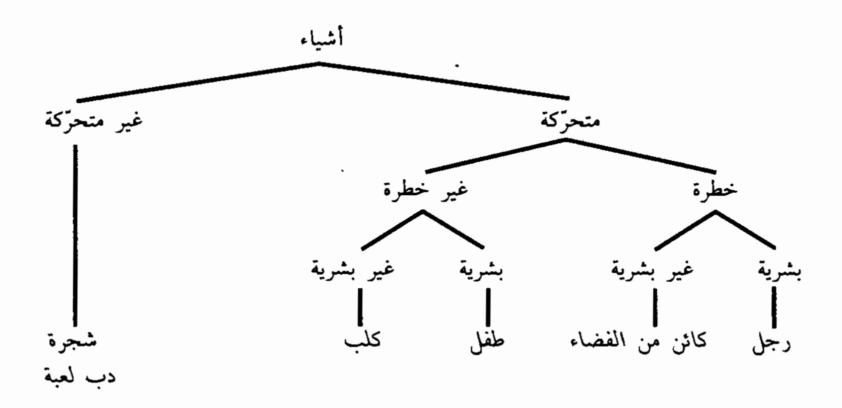
(70) انظر: Eco, *Lector in fabula: La Cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, para 5.1.

بالقرب من بيوت غيره يمكن أن يضمر نيّات شريرة وأن يمثّل خطراً.

إذا ما اعتبر الزوج أنّ زوجته تحدّثت على أساس هذه التمثيلات المقولبة فينبغي عليه (لطمأنتها) أن يمحو بصفة صريحة علامات القوة والعدوان المبرمج والقدرة على الخلع (وسيقول آنذاك أنه ليس رجلاً بل كلب) أو أن يمحو القوة وإضمار الشرّ والقدرة على استخدام الأسلحة مع ترك صفة الذكر والحركة (وسيقول: ليس رجلاً بل طفل ـ مضيفاً في الأثناء سيناريو «الطفل التائه وسط الليل»)، أو أن يمحو القوة وإضمار الشرّ والحركة (ليس رجلاً بل ظلّ شجرة أو الدب اللعبة) ـ وسيكون جازماً بصفة قطعيّة، بل ومن الأساسيّ أن لا تكون لذلك «الشيء» القدرة على الحركة، بقطع النظر عن كونه ذا قائمتين أو ذا أربع قوائم.

وفعلاً فإنّه بإمكان الزوج أن يفترض شجرة موضوعة للغرض مبسّطة جداً باعتبارها ذخيرة فعّالة من الكفاءة المشتركة كما يتبيّن في الشكل رقم (2-13):

الشكل رقم (2-13)



واستناداً إلى هذا الشرط فحسب سيعرف الزوج (وستعرف الزوجة) أنه ليس فقط بنفي الرجل، بل بتأكيد الكلب أو الشجرة أو اللعبة أو الطفل سيمحو جميع العلامات التي ضمنتها الزوجة في تعبيرها عن الخوف أو البعض منها.

ولكن لو لم يتصرّف الزوج بهذه القوة التخمينية، فإنّ اللغة التي يستعملها، إذا أخذت بصفة منعزلة، تصبح ضعيفة من جرّاء تعقيدها. وهو ذلك التعقيد بالذات الذي يعجز القاموس - مع توهّمه لقوّته - عن التعبير عنه.

إنّ الموسوعة هي الفرضيّة الضابطة التي تمكّن للزوج (بصفة تخمينية) من ضبط الجزء من القاموس الذي يلزمه. وممّا يؤكّد أنّ الافتراض «صحيح» هو أنّ تبادلاً حوارياً من النوع الذي افترضناه يكلّل عادة بالنجاح (بل وأكثر من هذا، حتى الإخفاق المبرمج والتضمين الماكر ممكنان لأنّ الموسوعة المفترضة تعكس شكلاً واحداً من الأشكال التي يمكن لكفاءتنا اللغوية أن تتّخذه).

نحن نعرف أنّ الموسوعة باعتبارها نظاماً شاملاً هي بصورةٍ مّا موجودة، وإلّا لما تمكنّا من التعبير بنجاح عن البعض من تمثيلاتها الموضعية. لكن ما هو هذا النظام الشامل؟ هذا ما يمكن الاستدلال عليه - استدلالاً باهتاً (ضعيفاً) - من النجاحات الموضعيّة التي يمكّن منها.

5 .4. بعض الأمثلة من التمثيلات الموسوعية

إزاء هذه الحالة قرّر بعض المعجميّين أن يستعملوا بحريـة مجموعة من الخاصيات اختيرت للغرض، مسمّاة لغوياً ومفترضة حدسياً، لعرض نظام فرعي دلاليّ واحد. وعلى سبيل المثال ينظّم بوتييّ مجموعة من الأثاث على هذا المنوال[71]:

---

(71) B. Pottier, «La Définition sémantique dans les dictionnaires,» *Travaux de linguistique et de littérature*, vol. 3, no. 3 (1965).

الشكل رقم (2-14)

	لين	ذو مقعد واحد	ذو ذراعين	ذو ظهر	ذو أربع قوائم
كرسي	−	+	−	+	+
متكأ	+	+	+	+	+
أريكة	+	−	+	+	+
مقعد	−	+	−	−	−
نمرق	+	+	−	−	−

إلّا أنّ هذا يبدو فقط حيلة لإنتاج أوصاف للألفاظ. وتعدّ التمثيلات بحسب الحالات مثل التي نجدها عند فيلمور (Fillmore)[72] أكثر وعياً بالطبيعة الاستدلالية للتمثيل الدلالي ويمكن إرجاعها إلى مختلف البنى الفاعلة حيث إنّنا نسجّل بخصوص فعل معيّن «الفاعل» و«الفاعل المضاد» و«الموضوع» و«الأداة» و«الهدف»[73]. والتمثيلات التي جاءت عند بييرويش (Bierwisch) شبيهة بها[74]، مثلما يتبيّن ذلك من تمثيل فعل / قتل/ : **«س1» يجعل («ص» يصبح (- يعيش «ص»)) + (حيّ «ص»)** حيث

---

(72) Ch. Fillmore, «The Case for Case,» paper presented at: *Universals in Linguistic Theory* (Conference), edited by Emmon Bach [and] Robet T. Harms (New York: Hol, Rinehart and Winston, [1968]).

(73) انظر: A.-J. Greimas, *Sémantique structurale, recherche de méthode,* langue et langage (Paris: Larousse, 1966).

(74) M. Bierwisch: «Semantics,» in: John Lyons, ed., *New Horizons in Linguistics*, Pelican Books (Harmondsworth: Penguin Books, 1970), and «On Classifying Semantic Features,» in: Danny D. Steinberg and Leon A. Jakobovits, *Semantics; an Interdisciplinary Reader in Philosophy, Linguistics and Psychology* (Cambridge [Eng]: Cambridge University Press, 1971).

إنه لو كان الفعل هو «اغتال» / *to assassinate* / ، لكان علينا أن نحدّد أنّ «**ص**» كان رجل سياسة. لهذا التمثيل حدّ يتوقّف عنده وهو أنّ العبارات بالأحرف الغليظة تعتبر أوليّات غير قابلة للتحليل بطريقة أخرى.

وفي نهاية الأمر تستعيد هذه الأنماط من التمثيل مقترح «منطق الإضافات» لبيرس الذي كان قد تفطّن إلى أنّ مدلول لفظ يمكن تمثيله من خلال إحالات على الفاظ أخرى يدخل معها بالضرورة في علاقة سياقية. وهذا يعني، على سبيل المثال، تمثيل فعلٍ مّا على أنّه محمول على عدّة أغراض. ولذا يصبح فعل / باع/ : ب (ز، ش، ع) للتعبير عن القاعدة التالية: **إن كان** هناك بيع، **إذن** هناك «**ز**» يبيع «**ش**» إلى «**ع**».

وفي هذا الاتجاه يتنزّل مقترحي الدّاعي إلى أنموذج دلالي يأخذ بعين الاعتبار مختلف الاختيارات السياقية (من بين عناصر النظام السيميائي نفسه) والمقامية (من بين عناصر أنظمة مختلفة)[75]:

| عبارة |	(سياق ز) خ1 خ2	(سياق ك) دلالة حافّة خ6
	(سياق ش) خ1 خ3	
	(مقام ع) خ4 خ5	

حيث تكون خ1، خ2، . . . .، خاصيات مختلفة تنسب إلى عبارة معيّنة بحسب السياقات والمقامات. ويفترض هذا الأنموذج 1) ألّا تكون الخاصيات أوليّات دلالية بل مؤوّلات، أي تعابير أخرى يمكن أن تصبح بدورها موضوع تمثيل مُوالٍ؛ 2) ألّا

(75) انظر: Eco, *Trattato di semiotica generale*, para. 2.11.

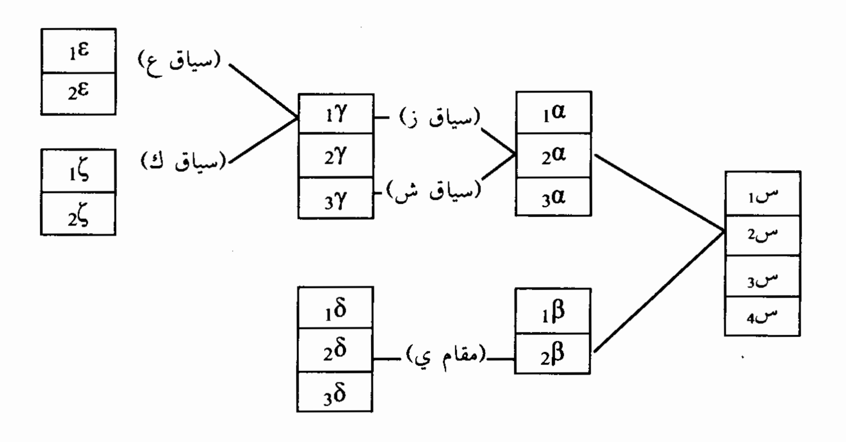
تكون السياقات والمقامات المسجّلة غير نهائية بل تكون تلك التي تعتبر إحصائياً، بحسب افتراض لكفاءة عادية (أو بالرجوع إلى الكفاءة التي يتطلبها محيط النصّ) جزءاً من الكفاءة الموسوعية للمرسل أو المتلقّي. وعلى سبيل المثال، بالنسبة إلى عبارة مثل /cane/ (كلب) يمكن أن نفترض أنّ الكفاءة العادية تعتبر السياق الحيواني وسياق «الأسلحة النارية» (ديك البندقية) والسياق الفلكي. ففي كلّ من هذه السياقات الثلاثة تعني عبارة «كلب» /cane/ شيئاً مختلفاً. ولا يمكن أن يأخذ التمثيل بعين الاعتبار السياقات الشخصيّة (كأن يقرّر مخبر سرّي أن يعطي إلى /كلب/ معنى «مخبر عدوّ»).

يأخذ هذا الأنموذج، الذي وقع تطويره في فترة لاحقة، بعين الاعتبار الاختلافات القائمة بين المعاني الصريحة والمعاني الحافّة. فعبارة /كلب/، على سبيل المثال، تدلّ في سياق حيواني على خاصيات هي «حيوان + ثديي + لاحم + إلى آخره...» ولكن اعتماداً على تحيين لهذه الخاصيات (وعلى خاصيات أخرى يمكن أن يضفيها مباشرة جزء من الموسوعة إلى تلك العبارة كأن نذكر أنّ الكلب ينبح ويسيل لعابه ويمكن أن يصاب بداء الكلب، إلخ...)، يمكن أن نسند إلى /كلب/ في سياقات موالية المعنى الحافّ أنه «حيوان بغيض». وبحسب يلمسلاف فإنّ السيميائيّة الحافّة تستعمل في مستوى التعبير السيميائية الصريحة. ولكي يعمل هذا الأنموذج ينبغي أن نرسم في كل مرّة أجزاء من موسوعة حتى وإن كانت غير مترابطة (محاور أو حقول أو أنظمة ثانوية) توفّر للعبارة الخصوصيات التي يمكن أن تسند إليها، بحسب الشكل التالي[76]:

---

(76) Hjelmslev, *Omkring Sprogteoriens grundlaaggelse, Munksgaard, Kobenhavn.*

الشكل رقم (2-15)



حيث تمثّل س1، س. . 4. التعابير وتمثّل الحروف اليونانية الخاصيات المنظّمة في أجزاء من موسوعة. وهكذا يمكن عبارة مّا أن تسند مواضع مختلفة في أنظمة ثانوية مختلفة، بطريقة تجعل خاصيةً مّا تعني، عن طريق المعنى الحافّ، خاصية موالية. وبالإمكان أن نتصوّر عبارة تتخذ، إذا ما غيرنا الاختيارات السياقية والمقامية، خاصيات متناقضة أي متقابلة داخل الجزء من الموسوعة الذي يشار إليه. ويفسّر هذا الأنموذج الافتراضات التي تقدّم بها بعضهم[77] التي ترى أنّ العبارة نفسها يمكن أن تعني، بالنسبة إلى مستعمل مثقّف، سلسلة متراتبة من الخاصيّات، بينما تعني بالنسبة إلى مستعمل آخر أقلّ ثقافة سلسلة غير مترابطة من الخاصيات المختلفة. وهكذا تتّخذ عبارة / كلب/ بالنسبة إلى عالم الحيوان خاصيات «علمية» محكمة التراتب

---

(77) انظر مثلاً: Hilary Puntman, «Is Semanctics Possible,?» *Aut Aut*, no. 118 (1970).

بحسب التصنيفات المعترف بها، بينما يحيل الكلب بالنسبة إلى مستعمل آخر يجهل تعريفات العلماء بالطبيعة، على جملة من الخصوصيات غير مترابطة فيما بينها: «حيوان، ينبح، كثير الوفاء لصاحبه، نتن، صالح للصيد». وعلى كلّ حال يكشف هذا الأنموذج الطبيعة الاستدلالية التي تميّز العلامة، بما أنّه: إذا عبارةٌ مّا، **إذن** (في حالة توارد سياق مّا) الخاصية خي.

وقد طور بوتنام في وقت لاحق هذه الأفكار بانياً مفهوم التمثيل المقولب وقال «إنّ الشكل العادي لوصف مدلول كلمة مّا يجب أن يكون قطعة منتهية أو «موجّهاً»، تتضمّن مكوّناته بالضرورة ما يلي (حتى وإن كان من المحبّذ وجود أنماط أخرى من المكوّنات)[78]: 1) المؤشّر النحوي للكلمة المعنيّة، مثلاً «اسم»؛ 2) المؤشر الدلالي للكلمة، مثلاً «حيوان» أو «فترة زمنية»؛ 3) وصفاً إضافياً لسمة مقولبة، إن وجد؛ 4) وصفاً للماصدق. والتواضع الموالي هو جزء من الاقتراح: تمثّل مكوّنات الموجّه في جملتها افتراضاً بخصوص كفاءة المتكلّم، ما عدا الماصدق»[79]. وتبعاً لذلك فإنّ الشكل العادي لوصف كلمة «ماء» الذي حاول بوتنام تقديمه يكون على هذا النحو:

الشكل رقم (2-16)

المؤشرات النحوية	المؤشرات الدلالية	القولب	الماصدق
اسم	جنس طبيعي	لا لون له	H_2O
عين	سائل	شفاف	
		لا طعم له	
		يروي من العطش	

(78) Putnam, *Mind, Language and Reality.*

(79) المصدر نفسه، ص 269.

يتطلّب هذا المقترح بعض الملاحظات. تمّ وضع الماصدق لأسباب تمتّ إلى الوفاء لنظرية «المعيّنات القارّة» التي أخذها بوتنام (وإن أدخل عليها بعض التغييرات الشخصية) من كريبك (Kripke). فالماصدق مرتبط بعلاقة أصلية مع «جوهر» هذا الجنس الطبيعي، ممّا يجعلنا نعترف أنّه عندما يتحدّث متكلمون عن الماء، بقطع النظر عن كفاءتهم، فهم يشيرون إلى شيء هو «بالطبيعة» H_2O . وسنعود من بعد إلى مسألة المعيّنات القارّة. وفي ما يتعلّق بالإطار الذي نشير إليه فمن البديهي أنّ H_2O هو أيضاً صناعة سيميائية يجب بدورها أن تؤوّل، كما ينبغي أن نؤوّل المفاهيم التي تؤوّله، أي الهيدروجين والأوكسيجين. وكما سنرى في المقترح (الموالي) لبيتوفي (Petofi) ونيوباور (Neubauer) أنّه تبعاً لذلك يجب أن نضيف جملة من المعلومات حول العدد الذرّي، والبنية الذرّية وغير ذلك.

ويمثّل القولب وإن كان بصفة مختزلة ما ينسبه متكلّم عادي إلى مضمون كلمة /ماء/، بقطع النظر عن أنّه بإمكان ذلك المتكلم أن يعتبر «سائل» كذلك قولباً. وما يجعل بوتنام يسند «سائل» إلى المؤشّرات الدلالية و«لا لون له» إلى القولب أمر واضح. فهو يرى أنّ الماء هو بالضرورة سائل من حيث التعريف بينما توجد حالات لماء متّسخ أو ملوّن. ويجب في هذا الشأن أن نعود إلى البرهنة الرائعة التي تقدّم بها كوين (Quine)[80] عندما اعتبر أنّه من المستحيل تحديد طبيعة المؤشرات التحليلية (على أنّها منفصلة عن المؤشرات التأليفية) بصفة مطلقة خارج سياق ثقافة معيّنة قادرة على تعريف «مركز» افتراضاتها الثابتة وعلى تعريف «محيط» افتراضاتها التي يعاد النظر فيها بصفة متواصلة. ولكننا سنتحدّث عن هذا بصفة أفضل في الفقرة 5. 5.

---

(80) V. W. Quine, «Two Dogmas of Empiricism,» *Philosophical Review*, vol. 60, no. 1 (January 1951).

لنسلّم مؤقتاً بأنّ ما يعرّفه بوتنام على أنّه مؤشرات دلالية هي معجمياً لا تزيد عن أن تكون أسماء جنس، يتفادى من خلالها تحديد خاصيات أخرى مميّزة للسوائل وللأجناس الطبيعية. وإن كان الأمر كذلك، كما سنحاول بيانه في الفقرة 5. 5، فإنّ المؤشرات الدلالية تنحلّ أيضاً في شبكة من المؤشّرات الأخرى قد تكون مقولبة. وفي هذه الحالة، فإنّ التمثيل الموسوعي الذي جاء به نيوباور وبيتوفي[81]، من خلال مثال تحليل مادة /الكلور/ يبدو أكثر ملاءمة، وإن كان أكثر تعقيداً (انظر الصفحة التالية).

يبدو من الواضح هنا أنّ التمييز بين المعرفة العادية والمعرفة العلمية هو تمييز افتراضي خالص وبإمكانه أن يتغيّر بحسب السياق الثقافي. وعلى كلّ حال يعدل هذا التمثيل عن كلّ تمييز للخاصيات التحليلية من التأليفية وللمعجم من الموسوعة وللمفهوم من الماصدق. ويمكن كلّ جانب من المعرفة العلمية أن يصلح لتحديد ماصدق لفظ تحت شروط معينة، ولكن قد نقول الشيء نفسه حتى بالنسبة إلى المعرفة «بالمعنى العام». ففي مقام البيت يمكنني أن أفهم /كلور/ على أنّه جميع أنواع تلك السوائل المخضرّة اللون ذات الرائحة الكريهة التي يمكن لمتحدّثي معرفتها على بعد بضعة أمتار.

لا يمثّل المثال المقترح إلّا محاولة من المحاولات (المتعدّدة وهي دائماً في طور المراجعة) التي قام بها بيتوفي لبناء نماذج لمعرفة موسوعية.

---

(81) F. Neubauer and J. S. Petöfi, «Word Semantics, Lexicon Systems, and Text Interpretation,» in: Hans-Jürgen Eikmeyer and Hannes Rieser, *Words, Worlds, and Contexts: New Approaches in Word Semantics*, Research in Text Theory; v. 6 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1981), p. 367.

الشكل رقم (2-17)

أ. المعرفة العامّة	ب. المعرفة العلميّة	
لفظ عامّ	1. معرفة كيميائية	
	عنصر، صنف:	غير معدني
	عائلة:	مولّدات الملح
لون	تكافؤ:	وحيد التكافؤ
رائحة	رمز:	Cl
	توارد:	في الكلوريدات
عنصر مخضرّ اللون كريه الرائحة	مكوّنات:	HCl ،NaCl
	2. معرفة فيزيائية	
	حالة طبيعية:	غازيّ
	حالات أخرى:	سائل
	وزن:	أثقل مرتين ونصف من الهواء
	عدد ذرّي:	17
	وزن ذرّي:	33,453
	3. معرفة بيولوجية	
	مفعوله على الكائنات الحيّة:	سامّ
	4. معرفة جيولوجية	
	الكميّة في القشرة الأرضية:	0,15%
	5. معلومة تاريخية	
	اكتشاف:	سكيل (Scheele)، 1774، دافي (Davy) 1810
	أبحاث أخرى:	انتاج الكلور السائل سنة 1823
	6. معلومة اشتقاقية	
	أصل الكلمة:	من اليونانية «كلوروس»
	7. معرفة صناعية	
	إنتاج:	حلّ كهربائي بالملح العادي
	استعمالات:	تبييض الورق والقماش؛ مطهّر (مبيد الجراثيم ومقاوم الطفيليات)؛ حرب كيميائية
	حفظ:	بارد وجافّ في حاويات معدنية

لنتناول مثال «TeSWeST» لبيتوفي (نظرية بنية النصّ وبنية العالم)[82]. فمن بين مكوّنات النظرية يوجد معجم يتنظّم في مجال من التعريفات المعجمية وفي مجال من علاقات التحويل وفي مكنز (وهو مفهوم مشابه لمفهوم المعرفة الموسوعية). وهكذا، في حين يحتوي التعريف المعجمي للّفظ على معلومات ذات طابع صوتمي وتركيبي وصرفي وعلى مجموعة منظمة من المؤشرات الدلالية من نوع قاموسي، فإنّ مكوّنات نظام المكنز هي أشدّ تعقيداً وتحتوي من بين أشياء أخرى على: SY (مرادفات) وEQ (ألفاظ متكافئة) وTR (ترجمات) وISF (مركّبات أوسع يكون رأسها عنصراً دلالياً) وFIELD (حقل أو مجموعة مضمونية) وCAT (مقولة) وBT (ألفاظ أشمل مثل الأجناس المنطقية وعلاقة الجزء/الكلّ والألفاظ المترابطة عادة) وNT (ألفاظ أقلّ شمولاً مثل أسماء النوع والأجزاء والألفاظ المترابطة) وCOL (ألفاظ قريبة) وASC (ألفاظ مشتركة) وEC (ألفاظ تجريبياً مترابطة).

ولذا فإنّ مدخلاً مثل /طائر/ يمكن تحليله بعبارات مكنز على أنه: SY (دواجن)، ISF (طير مهاجر)، FIELD (حيوان)، BT (المنطق: فقري؛ الكلّ: كائن حيّ)، NT (المنطق: طائر من الجوارح وطير شادٍ؛ الجزء: منقار، جناح؛ الألفاظ المرتبطة: طيور مهاجرة)، COL (المنطق: ثدييات، زواحف)، EC (عشّ، هواء، شجرة، ماء)، ASC (يطير، يشدو).

وكما نلاحظ فإنّنا إزاء تسجيل لجميع المؤوّلات المحتملة للفظ المحلّل، ولجميع الاختيارات السياقية والمقامية. وبطبيعة الحال ومن هذا المنظور فإنّ ما تمتلكه الموسوعة من ناحية الثراء تفقده من ناحية مرونة الاستعمال والتمثيل الإجمالي (وبالفعل

(82) انظر: J. S. Petöfi, «On the Problem of Co-textual Analysis of Texts,» paper presented at: *International Conference on Computational Linguistics, Sänga-Säby, settembre 1969.*

حاول بيتوفي إلى حدّ الآن تركيبات جزئية جداً تهدف إلى تحليل نصوص خصوصية). وعلى كلّ حال، لا شكّ في أنّ هذا المقترح لبيتوفي هو علم دلالة قائم على التوجيه.

كنا قد عرّفنا كلّ تلك النظريات التي تتصوّر ضرورة تمثيل مضمون العبارات باعتباره سلسلات من التعليمات الموجهة نحو إقحامه في السياق على أنّها نظريات من الجيل الثاني (بقطع النظر عن تاريخ الولادة)[83]. وفي مثل هذه الدلالات، يبدو المعنم (أو تمثيل المضمون) بمثابة نصّ افتراضي. وكلّ نصّ ما هو إلّا امتداد لفرضية معنم واحد أو أكثر. وهذه فكرة كانت موجودة لدى غريماس بخصوص «البرامج السردية»[84]: «يحمل صياد السمك في ذاته وبداهة جميع إمكانات صنعته وجميع ما يمكن أن ننتظره منه على مستوى السلوك».

كما نجد من هذا القبيل كذلك التمثيلات المستعملة اليوم في برامج الذكاء الإصطناعي، المشبعة بالسيناريوهات أو الأطر أو الخطاطات[85] والتي لا تحاول أن تمثّل بصفة موسوعية المدلول المعجمي لعبارة فحسب بل تحاول كذلك أن تسجّل جميع أشكال المعرفة التي تسمح باستخلاص استدلالات سياقية. ومن خلال استعمال بعض الكلمات الأصلية التي تمثّل عمليات أساسية (مثل

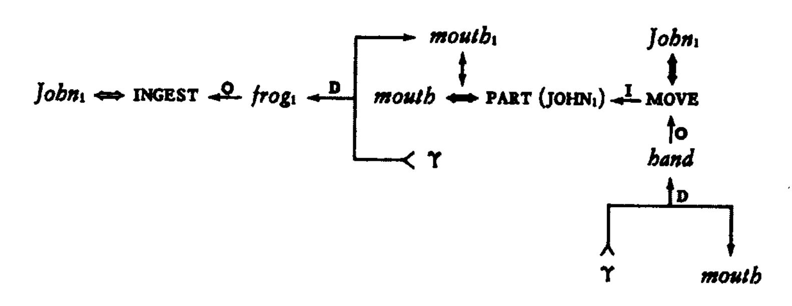
(83) Eco, *Lector in fabula: La Cooperazione interpretativa nei testi narrativi.*

(84) A.-J. Greimas, «Les Actants, les acteurs et les figures,» dans: *Sémiotique narrative et textuelle*, ouvrage présenté par Claude Chabrol; [textes par] Sorin Alexandrescu [et al.], collection L. Larousse université (Paris: Larousse, [1973]), p. 174.

(85) انظر: Roger C. Schank, *Conceptual Information Processing*, including contribution by Neil M. Goldman, Charles J. Rieger and Christopher K. Riesbeck, Fundamental Studies in Computer Science; v. 3 (Amsterdam: North-Hollan; New York: American Elsevier, (1975), and Roger C. Schank and Robert P. Abelson, *Scripts, Plans, Goals, and Understanding: An Inquiry into Human Knowledge Structures*, Artificial Intelligence Series (Hillsdale, NJ: L. Erlbaum Associates, 1977).

ATRANS، EJECT، INGEST، MOVE، إلخ..) يمثّل شانك بالطريقة التالية فعل «أكل» (/to eat/) في قول «أكل جون ضفدعة» (/John ate a frog/):

الشكل رقم (2-18)



ويطرح شانك في موضع آخر كيفيّة مدّ الحاسوب بالتعليمات لحلّ ما يسمّى بمسألة: «محمّد علي». يجب أن تكون لدى الحاسوب معارف تمكّنه من استمداد استدلالات مختلفة بحسب قولنا: «صفع جون ماري أو أنه صفع محمّد علي»[86]. ففي الحالة الأولى ينبغي أن يقوم باستدلالات حول ما حدث لماري وفي الحالة الثانية حول ما حدث لجون. وهذه ليست لعبة بل هي مسألة تتعلّق بالكفاءة الفعليّة.

وفي الاتجاه نفسه تطرح محاولات لتمثيل مدلول الألفاظ المشار إليها بأنّها غير مقوليّة (مثل أدوات الربط والظرف وحروف الجرّ، إلخ..). وتعدّ هذه نقطة أساسية في علم دلالة قائم على التوجيه. فلو فكرنا في علم دلالة في شكل قاموس لبدا من الصعب تحديد الخاصيات الممكن إسنادها إلى عبارات مثل «إلّا أنّ» أو «على العكس» (/tuttavia/، /invece/) وما شابههما.

---

(86) Roger C. Schank, «Interestingness: Controlling Inferences,» *Artificial Intelligence*, vol. 12 (1979).

ولكن لو تصوّرنا دلالة تقوم على التوجيه، أي تتأسّس على آليات استدلالية، فإنّ مضمون العبارة غير المقوليّة يوافق عندئذٍ نمط عمليّات التعاون السياقي التي من المنتظر أن ينشّطها المتلقّي لتوظيف عبارة ما داخل سياق معيّن. لقد حلّلنا مثلاً مضمون عبارة «على العكس» (/invece/) معتبرين أنّه عندما تكون متبوعة نحوياً بحرف الجرّ /di/، تكون لها وظيفة حرفيّة وتعبّر، داخل جملة بسيطة، عن معنى «التعويض» [أي «عوض أن»]؛ بينما عندما لا تكون متبوعة بالحرف /di/ وتظهر باعتبارها إحالة على جملة سابقة (أي عندما لا تكون عاملاً جمليّاً بل عاملاً نصيّاً) فإنّها تكون نحوياً ظرفاً وتعبّر عن «معارضة» للموضع أو لموضوع الجملة السابقة [وتعني «بينما» أو «على العكس»][87]:

/Invece/
- (سياق + /di/ + x) ← حرفيّ، «تعويض x»
- (سياق موضع x) ← ظرف، «معارضة مع x»

لو اعتبرنا الجمل الثلاث الآتية: «تحب ماريا التفاح بينما يحبّ جيوفاني الموز» / *Maria ama le mele, Giovanni invece le odia*/ و«تحبّ ماريا التفاح إلّا أنّها تكره الموز» / *Maria ama le mele e odia invece le banane*/ وأخيراً: «تعزف ماريا على الكمان بينما جيوفاني يأكل موزة» / *Maria sta suonando il violino, Giovanni invece mangia una banana*/، فإنّ مجرّد قاعدة معجميّة تقول إنّ /invece/ تعني «المعارضة» فحسب لا تقول إلى أي شيء يكون الظرف معارضاً، إذ يبدو أنّه يعارض من دون تمييز الفاعل أو فعل الفاعل أو الموضوع، وأحياناً جميع عناصر الجملة السابقة. وفي الواقع يجب فهم الجمل الثلاث على أنّها أجوبة

(87) Eco, *Lector in fabula: La Cooperazione interpretativa nei testi narrativi.*

لثلاثة أسئلة مختلفة، وتبعاً لذلك يجب وضعها في السياق بالرجوع إلى ثلاثة ضروب من «الموضع» أو إلى مواضيع خطابية مختلفة: ففي الحالة الأولى فإنّ الموضوع هو «أشخاص يحبّون التفاح»، وفي الثانية يكون الموضوع «غلال تحبها ماريا»، أمّا الموضوع في الحالة الثالثة فهو «درس في الموسيقى». وعندما يتحدّد «الموضع»، نعرف ماذا تعارض عبارة «بينما» أو «على العكس» (/ invece /) في سياق نصّ معيّن.

ويسمح (يوجّه نحو) هذا النوع من التمثيل بالقيام باستدلالات سياقية بعد أن يكون موضوع الخطاب قد تحدّد. فهو لا يضبط المواضيع غير المحدّدة الممكنة ولكنه يسجّل إمكانيتها المجرّدة. فالكفاءة الموسوعية توفّر للمتلقّي العناصر الكافية لتحيين المدلول المعجمي اعتماداً على استدلالات من سياق النص يتوقّعها علم الدلالة من دون أن يتمكّن من تسجيلها بصفة مسبقة.

ويمكن أن تمتدّ دلالة توجيهية من هذا النوع إلى التمثيل الموسوعي لظواهر نسبت إلى حدّ الآن في الأصل إلى التداولية. من ذلك ظاهرة «الاقتضاء»[(88)]. فثمّة بعض الاقتضاءات التي تعرّف على أنّها «معجميّة» والتي هي بكيفيّة معيّنة مسوقة عن طريق استعمال عبارة مّا. فلا يمكن استعمال عبارة / نظّف/ دون افتراض أنّ الشيء المنظّف أو الواجب تنظيفه كان قبل ذلك متّسخاً. والقاعدة التي تسمح بتحديد القوة القضوية للفظٍ ما هي أنّ ما يقتضيه اللفظ لا يلغى عندما يكون اللفظ مسبوقاً بأداة نفي. يعني أنّ القول / خديجة نظّفت الغرفة/ يقتضي أنّ الغرفة كانت قبل ذلك متّسخة، بينما القول / خديجة لم تنظف الغرفة/ ينفي أن

---

(88) انظر: Jânos S. Petöfi e Dorothea Franck, hrsg., *Präsuppositionen in Philosophie und Linguistik*, Linguistische Forschungen; Bd. 7 (Framkfurt: Athenäum-Verlag, 1973).

تكون خديجة قامت بالعمل ولكنها تواصل اقتضاء أنّ الغرفة كانت متسخة.

تشير بعض الأبحاث الحديثة(89) إلى وجود ألفاظ ذات قوة قضويّة ومع ذلك فهي لا تخضع لرائز النفي. من ذلك الفعل الإنجليزي / *to manage*/ (الذي يمكن أن نترجمه بـ«استطاع» أو «تمكّن») الذي يبدو أنّه يدخل ضمن هذا الصنف: / تمكّن زيد من امتطاء القطار/ يقتضي أنه امتطاه، بينما / لم يتمكّن زيد من امتطاء القطار/ يقتضي أنّه لم يمتطِه.

يمكن أن تسيل قضايا من هذا القبيل كثيراً من الحبر من دون جدوى إذا لم نتّخذ بعض القرارات النظرية الصارمة. لذا سيكون قرارنا كالآتي: نعرّف كلّ ما يصمد أمام رائز النفي على أنّه معجميّاً مقتضى من خلال عبارة. وفي حالة / تمكّن/ فإنّ الاقتضاء الحقيقي هو أنّ الفاعل ينوي القيام بالفعل وأنّ الفعل كان صعباً. وما يدلّ على ذلك أنّنا لو قلنا / لم يتمكّن زيد من امتطاء القطار/ نكون قد نفينا أنه امتطاه، ولكن يبقى اقتضاء أنّه كان يريد امتطاءه وأنّ فعل ذلك كان يمثّل بعض الصعوبة.

يجب أن يسجّل هذا النوع من الاقتضاء على أنّه جزء من مضمون العبارة في علم دلالة موسوعي يعتمد على التوجيه. ويمكن أن تكون طرق التسجيل متنوعة، ويمكن تمثيلات من هذا القبيل أن تتحقّق من خلال استعمال لحالات أو لفاعلين ولإشارات إلى عوالم محتملة (انظر إيكو وفيولي). ولذا فبالإمكان تمثيل / تمكّن من/ على النحو التالي:

[فا عق ز- 1 **يريد** (فا عق ز- 1 **يجعل** (م عم زم **يصير** م

---

(89) مثل أبحاث كرتونان حول الأفعال «الاستلزامية». انظر: L. Karttunen, «Implicative Verbs,» *Language*, vol. 47, no. 2 (1971).

عق زم)) و**صعوبة** (م عم زم **يصير** م عق ز0)] وفا عق ز0 **يجعل** (م عم زم **يصير** م عق ز0)

حيث:

I. تمثّل العبارات بين قوسين معقوفين المقتضى.

II. «فا» هو الفاعل، و«م» هو موضوع الفعل (حالة شيء يمكن تمثيلها أيضاً من خلال جملة مدمجة).

III. اتّخذت العبارات بالحروف المفخّمة على أنها أوليّات (مع اعتبار أنّ الموسوعة تحلّلها: فهي إذن مؤوّلات).

IV. تمثّل «عق» العالم المرجع (العالم الحقيقي)، أمّا «عم» فهي عالم محتمل يمثّل الموقف القضوي (اعتقادات وآمال ومشاريع) للفاعل.

V. تمثّل «ز0» الفترة الزمنية المعبّر عنها من خلال زمن الفعل، بينما «ز-1» هي الفترة من الزمن السابق.

بالإمكان اعتماداً على هذا التوجيه أن نقرأ التمثيل المقترح. المقتضى: إنّ الفاعل في العالم الحقيقي وفي زمن سابق للزمن المعبّر عنه في القول كان يريد ـ في نفس ذلك العالم والزمن ـ أن تتحوّل حالة ما ممكنة الحدوث في زمن غير محدّد إلى حالة في العالم الحقيقي في زمن غير محدّد، وكان من الصعب أن يحدث هذا التحوّل. أمّا الخبر: فإنّ الفاعل في العالم الحالي وفي زمن القول يحقّق بصفة فعليّة هذا التحوّل. يجب ألّا يطبق النفي على ما هو مقتضى بين القوسين المعقوفين.

إن تمثيلاً مثل هذا يمكّن من تسجيل موسوعي (أي باعتباره مضموناً وضعياً للعبارة) لسلسلة من الشروط قد تسند في غياب هذا التمثيل إلى آليات تداولية غامضة أو إلى معرفة بالعالم لن تكون قابلة للتمثيل على نحو أفضل.

ويعتمد هذا الأنموذج على فكرة علم دلالة يقوم على التوجيه، ذات حجم موسوعي، تهدف إلى الإقحام السياقي للفظ المعنيّ بالتحليل بحسب صيغة الاستدلال: إذا ما اقتضينا «ق»، إذن نطبق العبارة في السياق «ض». ومن المهمّ أن نخرج هذه الاقتضاءات من غموض القواعد التداولية وأن ندرجها في تمثيل دلالي لتفسير القوة الإقناعية التي تنتج عن استعمال الألفاظ. ومن الأكيد أنّني لو قلت لزيد /لم تتمكّن من أن تصبح رئيساً للجمهورية/ فبإمكان زيد أن يجيب بأنني أستعمل بصفة غير ملائمة (أو بصفة سيئة) عبارة /تمكّن من/ لأنه لم تكن لديه نيّة في أن يصبخ رئيس جمهورية. وسينفي الاقتضاء إذن وسيعارض حينئذٍ على مستوى القول استعمال عبارة تسيّر بصفة وضعية ذلك الاقتضاء. وبعبارات أخرى سيقول لي إنّه لا يمكنني أن أستعمل عبارة تعبّر وضعياً عن اقتضاء غير شرعي في مقام عمليّة القول (سيتصرّف زيد أمام قولي تصرّفه إزاء قول كاذب إذ أحلت بما للّفظ المستخدم من قوة اقتضاء على واقع غير موجود).

ولكن لنأخذ مثال أمّ نبّهت ابنها عديد المرّات ألّا يلعب بالكرة داخل البيت لأن ذلك قد يتسبّب في كسر المرآة. لكنّ الابن يتمادى في ذلك ويكسر المرآة. ستقول الأم /لقد تمكّنت من كسرها!/. فاستعمال العبارة المذكورة يقدّم اقتضاء أنّ الطفل يريد كسر المرآة على أنّه غير قابل للنقاش حتى وإن كان في عمليّة كسر المرآة بعض الصعوبة. واستعمال العبارة هذه يصلح لجعل الطفل يحسّ بالذنب. إنّ مثل هذه الاستراتيجية الإقناعية لا يمكن أن تشتغل إلّا إذا كان الاقتضاء جزءاً من المدلول المعجمي للفعل. ثمّ إن إباحة هذا الاستعمال (او الاستعمال الموفّق) هو من دون شك مسألة تداوليّة لكن شروط إباحة الاستعمال تعتمد على أسس دلالية.

يمكن أن نذكر مثالاً قويّاً على دلالة قائمة على التوجيه ذات

حجم موسوعي، أنموذج تأويل (وإنتاج) الاستعارات الذي سنعرضه في باب «الاستعارة» من هذا الكتاب.

5.5. فائدة القاموس

ترمي البرهنة كلّها التي جاءت في الفقرات السابقة إلى إثبات أنّه من المستحيل نظرياً أن نتصوّر قاموساً من الأوليّات الكليّة منظّماً بطريقة تجعله يقدّم مجموعة منتهية.

وهذا لا يعني البتّة: 1) أنّه لأسباب عمليّة، وكلما احتجنا إلى تحقيق تمثيل لجزء موضعيّ من موسوعة معيّنة، لا يمكننا أن نلجأ إلى تمثيل منظّم في مؤشرات قاموسية، بل لا يجب ذلك 2) وجود أسباب ثقافيّة تجعل أنّ بعضاً من المؤشرات أو الخاصيات الموسوعية ـ في سياق معيّن ـ لا يمكن استعمالها على أنّها «تنتمي أكثر من غيرها إلى القاموس». لنحاول أن نوضّح هاتين المسألتين.

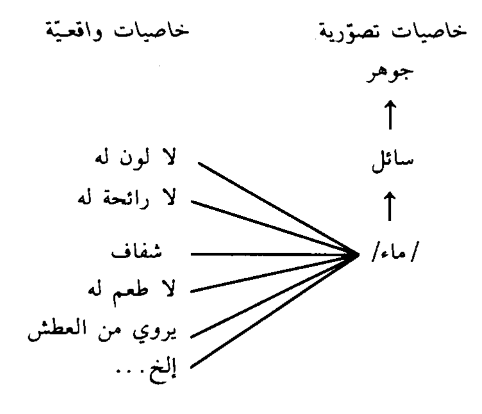
لقد التجأنا في المثال المذكور في الشكل رقم (2-13)، في نهاية الفقرة 5. 3، ـ وهو مثال يبيّن الفرضيات الموسوعية الضرورية لتفاعل تواصليّ ناجح بين الزوج والزوجة ـ إلى نظام في شكل شجرة مبنيّة بحسب مؤشرات تعمل، وفق ذلك الوصف المعيّن، باعتبارها مؤشّرات قاموسية. وقد وقع في الباب الثالث من هذا الكتاب، حتّى نشرح آليات توليد الاستعارة وتأويلها، الالتجاء إلى قرار جعلنا نختار بعض المؤشرات باعتبارها مؤشرات قاموس ونعتبرها في الآن نفسه الحدّ المستعار منه والحدّ المستعار له من وجهة نظر أسماء الجنس. وفي الفقرة 5. 2 من هذا الباب، عندما ذكرنا دالمبار (d'Alembert)، رأينا كيف أنّ مصنّف الموسوعة (وهو كائن من لحم ودم) مع علمه أنّ كل موضوع يمكن إدراجه في أصناف مختلفة بحسب الخاصيات المعتبرة فيه، فإنّه في نهاية الأمر، وحتى يمكن الحديث عن ذلك الموضوع

بصفة منظّمة، يجب أن يقع إدراجه دائماً في صنف من الأصناف (وهذا يعني أنّه ينبغي اعتباره من حيث البعض من خاصياته القاموسية).

وهكذا يبدو أن التنظيم في شكل قاموس هو الطريقة التي يمكن أن نمثّل بها على نحو موضعي الموسوعة. لنعد إلى مسألة كثر النقاش فيها وهي مسألة الخاصيات التحليلية والتأليفية. إنّه تمييز تثيره نظريات مختلفة، مثل التمييز بين الخاصيات التصوّرية (الصيغة Σ) والخاصيات الواقعية (الصيغة π) بخصوص تحليل الاستعارة المقترح من قبل «جماعة مو» (انظر الباب التالي)، أو التمييز بين الخاصيات الممنوحة والخاصيات الوصفية أو بين الخاصيات الضرورية والخاصيات العرضية.

لنعد قليلاً إلى التمييز بين الخاصيات الممكن إسنادها إلى مضمون لفظ /ماء/ ولنقم بتنظيمها (متّبعين مقترحات بوتنام المذكورة في 5. 4) على النحو التالي:

الشكل رقم (2-19)



هذا ما تفيده جميع الاعتبارات بخصوص «ضرورة» أنّ الماء هو سائل وجوهر وبخصوص عرضيّة خاصياته الأخرى. ولكن

لنتساءل لماذا لا يضيف أي قاموس (حتى وإن كان من لحم ودم) بعد تعريف الماء أنّه «سائل» أنّه ممكن إدراكه مادياً وأنّ من خاصياته أنّه يبلّ وأنّه لا يمكن جمعه أو سيلانه إلا في قناة أو في إناء اصطناعي وأنّه قابل للتبخّر وغير ذلك. ذلك أنّ مفهوم قابليّة الإدراك «مدرج» بصفة ما في مفهوم «الجوهر المادي» أمّا الخاصيات الأخرى فهي مشتركة بين جميع السوائل. إنّ جميع هذه الخاصيات الموجودة ضمن المؤشرات «التصوّرية» واقعيّة من ناحيتها الذاتيّة، لأن السوائل لا تتبخّر دائماً بالطريقة نفسها، كما أنّها تبلّ بطرق مختلفة أجساماً مختلفة وهي تبقى أو تسيل في قناة أو في إناء بحسب ديناميكيات مختلفة إلى غير ذلك.

نستنتج من هذا أنّ الخاصيات أو المؤشرات التصورية هي مجرد حيل اختزالية تتفادى من خلاله المعاجم الإدلاء بمعلومات أخرى «مضمّنة» حتى لا تعقّد التعريفات فوق اللزوم. وإذا ما قبلت مجموعة المتكلمين (أو إذا ما افترضنا أنها قبلت ذلك من دون نقاشات مخصوصة) أنّ سائلاً مّا هو جوهر قابل للتبخّر، وهو قابل للاحتواء كما أنّه قادر على البلّ، فإنّ في تعريف الماء باعتباره سائلاً اقتصاد في الجهد. وليست هذه إلّا «وظيفة أسماء الجنس في نظام معجمي». إنّ مؤشرات بوتنام «الدلالية» ليس لها أي وضع منطقي أو ميتافيزيقي خاصّ: بل لها وضع معجمي. فهي أسماء جنس مصنوعة. وكما أنّ الأجناس والأنواع في شجرة فورفريوس هي مجرّد أسماء موضوعة على مجموعات من الاختلافات، فإنّ المؤشرات التصورية هي اختزالات معجمية لمجموعات من الخاصيات الواقعية التي يعتبر أنّه ليس من المناسب وضعها محلّ نقاش.

ويمكن في هذا الشأن الالتجاء إلى المؤشرات القاموسية، إذ توجد سياقات غير متناهية توضع فيها محلّ سؤال خاصيات مختلفة لـ/ماء/ أو لـ/إنسان/ أو لـ/قطّ/، باستثناء أنّ الأوّل سائل

والثاني كائن بشري والثالث حيوان. إن التنظيم الموضعي لكل معجم يحدّد ما هي الخاصيات، من بين تلك التي أسندت سابقاً إلى وحدة معيّنة من المضمون، التي ينبغي عدم وضعها محلّ سؤال ضمن سياق خطاب معين، لأن كلّ خطاب (وكل نصّ) يقتضي جملة من المفاهيم على أنّها «مسلّم بها من دون نقاش». والتسليم من دون نقاش بمفهوم مّا لا يعني اعتباره دلالياً ضرورياً، ولكن ذلك يعني أنّه من الضروري على المستوى التداولي، حتّى نضمن حسن سير التعامل التخاطبي، قبول شيء على أنّه مقتضى. فالماء سائل وذلك إلى أن نجد أنفسنا أمام خطاب (مع أنّه يهدف إلى تغيير جذري لأنموذجنا العلمي) يضع محلّ نقاش طبيعة السوائل. وثمّة سياقات يمكن فيها استعمال عبارة «ذرّي» / atomico/ انطلاقاً من افتراض أنّ كلّ ما هو «ذرّي» (a - tomico) لا يمكن «تجزئته» إلى وحدات أصغر. وتوجد سياقات يجب فيها خلافاً لهذا أن ننطلق من الافتراض المعاكس.

وبهذا المعنى حينئذٍ فإنّنا ننظّم قاموساً في كلّ مرّة نريد فيها تحديد مساحة إجماع يتحرّك داخلها الخطاب.

فإذا ما كانت الموسوعة مجموعة من المؤشّرات غير مرتّبة (ومتناقضة على نحو مضمر)، فإنّ الترتيب القاموسيّ الذي نضفيه شيئاً فشيئاً عليها يحاول أن يختزلها، مرحليّاً، في مجموعات متراتبة ما أمكن ذلك.

لننتقل الآن إلى المسألة الثانية: هل توجد أسباب تجعل بعض المؤشّرات القاموسية تظهر تاريخياً وثقافياً أكثر جموداً من غيرها، ممّا يستحيل معها وجود سياقات تضعها محلّ نقاش؟ إنّ السؤال نفسه يحتوي على الجواب. فإذا ما قبلنا نقاش كوين[90]،

---

(90) Quine, «Two Dogmas of Empiricism».

فإنّه يجب القول إنّه مبدئيّاً لا وجود لأسباب تجعلنا نفضّل مؤشّرات على مؤشّرات أخرى. ولكن ما هو غير ممكن على المستوى المبدئي نجده معطى تاريخيّاً وتبعاً لذلك نجده معطى من الحياة الثقافية. لا شك في أنّ بعض المؤشرات التي تملأ العقد الأخيرة من عديد الشجرات القاموسية (مثل «حيّ» أو «مادي» على أنهّما مقابلان لـ«غير مادي») مترسّخة في طريقة تفكير حضارة معيّنة. والتمييز نفسه بين الأجناس الطبيعية (التي يمكن ردّها إلى التمييز الأرسطوطاليسي لنوع أو جوهر ثان) وكذلك الأعراض يبدو مترسّخاً في البنية نفسها للغات الهندية الأوروبية (مسند إليه ومسند ومصادر وأفعال ونعوت، إلى آخره). ولا يعني هذا أنّ هذه التمييزات لا تحتمل المناقشة، ولكن لمناقشتها يجب أن نضع محلّ سؤال طريقتنا كلّها في التفكير وفي الكلام. ولذا يبدو من المستحسن جداً افتراض أنّها غير قابلة للنقاش. ولكن يكفي الانتقال من السياقات «الوظيفية» إلى السياقات «الشعرية» لندرك كيف أنّنا أحياناً نرمي فعليّاً من خلال الاستراتيجيات الاستعارية والرمزية إلى وضع تلك التمييزات بالذات موضع نقاش. وهذه هي الحالات التي يبدو فيها من الصعب جداً أن نلجأ إلى بنى قاموسية عادية.

ما من شكّ في أنّ الاختلاف الرائج، على المستوى المعجمي، بين الدلالات الصريحة والدلالات الحافة يحاكي الاختلاف بين القاموس والموسوعة، إذ يمكن أن نناقش إن كان الكلب أفضل صديق للإنسان أو إن كان وفياً أو وديعاً أو متواضعاً، ولكن لا يمكن مناقشة إن كان حيواناً. والسبب في هذا «الصمود» ذو طبيعة ثقافيّة، ويعود إلى قدم نظرة معيّنة إلى الكون رسّخت بصفة قوية مركزها ومحيطها. إنّنا نقبل اليوم أن نضع محلّ نقاش التمييز بين المادّة والروح، ولكننا لا نقبل بسهولة مناقشة التمييز بين الكائنات البشرية والحيوانات غير العاقلة.

لهذا السبب يبدو أحياناً من الصعب قبول أن يقرّر السياق - دائماً وفي كل الحالات، حتى إن كانت كلّ خاصية من المنظور الموسوعي مؤهّلة إلى أن تكون مفضّلة بحسب السياق - الخاصيات التي ينبغي تفضيلها[91] وقد جاء عنده: «تبدو بعض الخاصيات فعلاً مستقلة أكثر من غيرها عن السياق، وهي حينئذٍ تكوينيّة أكثر من غيرها، بمعنى أنها تبدو مستعملة بصفة شمولية في جميع السياقات». وتحملنا هذه الملاحظة إلى قبول أنّه لا ينبغي التخلص نهائيّاً من مفهوم التراتب «القاموسيّ» للخاصيات. وتحاول نظريات دلالية مختلفة جاهدة أن تميّز بين خاصيات تشخيصية أو مركزية أو أنموذجية أصلية من أخرى قابلة للتغيّر. ولكن يكفي أن نعترف، كما سبق أن قلنا، أنّ هذا «الصمود» للخاصيات لا يعود فحسب لما لأنظمة العقائد والأفكار المترسخة في ثقافة مّا (الأنموذج) من قوة ثبات بل وأيضاً للقدر الذي يريد به خطابٌ مّا أن يجازف أم لا بنقد ذلك الأنموذج المعيّن وتهديمه.

ختاماً، بعد أن بيّنا أنّ القاموس ليس شرطاً قارّاً للعوالم الدلالية، لا شيء يمنع من أن نعتبره (وعوامل كثيرة تشجّع على ذلك) مصنوعاً نافعاً، مع وعينا بطبيعته المصنوعة.

6. المدلول والمعيّنات القارّة

توجد عبارات تبدو غير قابلة للتحليل من حيث المضمون، ولكن يبدو أنّها لا تشتغل إلّا في عمليات إحالة. من ذلك ما يسميه بيرس بـ: إشارات، وهي حينئذٍ لا تملك ولا تحدّد إحالتها في ما يبدو إلّا عندما تكون مرتبطة ارتباطاً مادياً واضحاً مع شيء

---

(91) انظر: P. Violi: «Du côté du lecteur,» *VS*, nos. 31-32 (gennaio-agosto 1982), et «Nuove Tendenze della linguistica Americana,» *VS*, no. 33 (settembre-dicembre 1982).

أو حالة كون. إنّها علامات مقاميّة مثل /هذا/ أو /ذلك/ وهي حركات تعيين وإشارة وأسماء أعلام بحصر المعنى (وكذلك أسماء الأعلام بالمعنى الأشمل وتتمثّل في المركبات الإشارية مثل / هذا القطّ/).

كنا قد بيّنا أنّه يمكن أن نمثّل على مستوى المضمون الإشارات اللفظية وغير اللفظية[92]، وأوضحنا كيف أنّ ذلك المضمون قابل للفهم حتى وإن لم تكن الإشارة مرتبطة بشيء أو بحالة كون. فلو قلت /هذا/ أو وجّهت سبّابتي نحو الفراغ، فإنّ مخاطبي لن يفهم من دون شك إلى أي شيء أشير، ولكنه يفهم أنّني بصدد الإشارة إلى شيءٍ مّا أو أنّني أتظاهر بالإشارة إلى شيء معيّن. ما يفهمه المتلقّي هو بالفعل مدلول العبارة، حتى وإن كان استعماله الهادف للإشارة يبدو عديم الجدوى. هذا النوع من العبارات الإشارية يمكن تحليلها مثل أدوات الربط من قبيل «بينما» أو «على العكس» (/invece/).

أمّا بخصوص أسماء الأعلام بحصر المعنى، فنحن نمثّل بالفعل مضمون أسماء الأعلام في أوصاف محدّدة أي، مثلما يؤكد سيرل (Searle)، فإنّ أسماء الأعلام هي «معاليق نشدّ إليها أوصافاً محدّدة»[93]. فاسم /يوحنّا/ وافر الترادف إذ يمكن أن يشير إلى كيانات مختلفة. ولكن عندما يدرج هذا الاسم في خطاب، فإمّا أن يرجعه المتلقّي إلى كيان من عالمه المعرفي الذي هو بشكل ما محدّد، أو أنّه يطلب تعريفه، وسيعرف مثلاً أنّ يوحنّا هو ابن أخ مريم، وأنّه تاجر الحيّ. وكذلك الأمر بالنسبة إلى أسماء الشخصيات التاريخية، التي تسند إليهم أوصاف

(92) انظر: Eco, *Trattato di semiotica generale*, para. 2.11.5.

(93) انظر: المصدر نفسه، الفقرة 2، 9، 1، و J. R. Searle, «Proper Names,» *Mind*, vol. 67 (1958), p. 256.

موسوعية عمومية وثرية. إنّ مختلف الأوصاف الممكنة ليوحنّا هي معان أتحصّل من ورائها على يوحنا (فريغه). ويحدث الشيء نفسه لمن يسمع لأول مرّة اسم نجمة المساء. فأنا أعرّف بالشيء من خلال معانٍ إضافية مكمّلة، أي إنّني أحدّد ماصدق اللفظ من خلال تحديد مفهوماته.

إلّا أنّ هذا الموقف قد وضع حديثاً محلّ نقاش من خلال جملة من التجارب الهادفة إلى محو الأوصاف المحدّدة[94]. لنفترض أنّنا نعرف أرسطو على أنّه مؤلف كتاب **الميتافيزيقا** ومؤلّف كتاب **الشعر** وأنّه أستاذ الإسكندر أو أشهر تلاميذ أفلاطون. قد توجد أقوال واستدلالات مخالفة للواقع من قبيل /لو لم يكن أرسطو مؤلف كتاب **الشعر**، فعند ذلك.../. وفي ضوء ما قرّرناه سابقاً (وفي ضوء النظرية السيميائية للتعريف بالأشخاص من خلال عوالم ممكنة بديلة، المبيّنة في كتاب إيكو عام 1979) يتسنّى القول إنّ مخالفة الواقع التي تهمّنا يمكن صياغتها على نحو /لو أن الفيلسوف مؤلف كتاب **الميتافيزيقا** وأشهر تلاميذ أفلاطون وأستاذ الإسكندر لم يؤلّف كتاب **الشعر**.../ حيث يسهل ـ إذا ما أقررنا أنّ الوصف المسند إلى أرسطو يتمثّل في أنّه مؤلف كتاب **الميتافيزيقا** ـ التعرّف إلى الشخص الذي نصرّح أنّه «بالضرورة» مؤلف كتاب **الميتافيزيقا**، والذي في عالم محتمل («عم») لم يؤلف كتاب **الشعر**، على أنّه نفس شخص عالمنا المرجع («عق»). وفعلاً، لو كانت الخاصيات الضرورية ليست ضرورية بصفة أنطولوجية وإنما بمقتضى تصريح، أي بالنظر إلى الوصف المعتبر مهمّاً، فإنّ أرسطو الذي يعتبر بالضرورة قابلاً للتمييز على أنّه

(94) انظر مناقشات: Kripke, «Naming and Necessity»; Schwartz, *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, and French, Uehling, Jr., and Wettstein, *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*.

مؤلف كتاب **الميتافيزيقا** يمكن بصفة عرضية في عالم محتمل ما ألّا يكون مؤلف كتاب **الشعر**.

ولكن تجربة كريبك تخصّ حالات يقع فيها سحب جميع التمييزات الممكنة من شخص أرسطو. فلو أنّ أرسطو لم يكتب لا **الميتافيزيقا** ولا **الشعر** ولم يكن أستاذ الإسكندر ولم يكن أعظم تلاميذ أفلاطون، فهل يمكن أن نتحدث بعد ذلك عن أرسطو؟ وتشير نظرية كريبك إلى أنّنا نتحدّث دائماً عن كائن معيّن في الزمان والمكان يملك جوهراً فردياً ويعيّنه اسم /أرسطو/ بصفة قارّة. إنّ الاسم «معيّن قارّ» لأنه يرتبط بموضوع معيّن، يمكن في البداية تحديده حدسيّاً، وهذا الموضوع قد سمّي كذلك وتمادت تلك التسمية عبر القرون بواسطة سلسلة من المعيّنات، كما لو أنّ خيطاً أحمر من الإشارات الحركية، من مشير إلى مشير، تواصل دون انقطاع إلى يومنا هذا. وقد وقع تعريف نظرية المدلول هذه، المعارضة للنظرية الوصفية، على أنّها نظرية سببية، ويبدو أنّها مستوحاة من إبستيمولوجية شكوكية على طريقة هيوم[95].

يمكن تصنيف الاعتراضات الممكن توجيهها إلى النظرية السببية للمدلول إلى صنفين. لنفترض أنّها بحق نظرية شكوكية راديكالية، لا يمكن أن تعرّف من منظورها جواهر معيّنة إلّا باعتبارها موضوع حدسيات فردية، فالعلاقة بين الأسماء وهذه الجواهر («أجناس طبيعية»)[96] تتداول من مستعمل إلى آخر على مرّ القرون في صورة ارتباط لمعتقد لا يمكن تعريفه بطريقة أفضل.

---

(95) انظر: F. W. Dauer, «Hume's Skeptical Solution and the Casual Theory of Knowledge,» *Philosophical Review*, vol. 79 (July 1980).

(96) انظر: W. von Orman Quine, «Natural Kinds,» in: W. V. Quine, *Ortological Relativity, and Other Essays*, John Dewey Essays in Philosophy; no. 1 (New York: Columbia University Press, 1969).

وفي هذه الحالة فإنّ نظرية مثل هذه ستمثّل هدماً للسيمائية ولنظرية المدلول. إذ لا وجود لمدلولات، وإنما إحالات فحسب وسلسلة من الإحالات وردود فعل ذهنية لسلاسل الإحالات، إضافة إلى قاعدة سلوكية لا يمكن تعريفها بدقة أكثر تسمح حدسياً باستعمال المعيّنات القارّة. إلّا أنّ هذه القاعدة السلوكية مفترضة، وليست قائمة على أساس ولا هي موصوفة. ومن ناحية أخرى فإنّ مؤيّدي النظرية السببية أنفسهم يعتبرون أنّها صالحة فقط بالنسبة إلى الأجناس الطبيعية (جواهر أرسطوطاليسية وأسماك وقطط وطيور وأفراد مثل أرسطو) وليس بالنسبة إلى الأجناس غير الطبيعية مثل عازب أو أسقف، التي تصلح لها أكثر نظريّة وصفية. وهكذا ستضاعف النظريات بحسب سلوكين سيميائيين مختلفين، لا يخضع أحدهما للآخر. وسنحصل على أجناس غير طبيعية ينبغي علينا أن نصفها، وأجناس طبيعية يجب أن نستعمل إزاءها «حدساً فطرياً»[97].

لعل مفهوم المعيّنات القارّة أكثر مرونة عند بوتنام. لنفترض، كما يقول، أنني كنت بالقرب من بنيامين فرنكلين (Benjamin Franklin) عندما أكمل تجربته الأولى حول الكهرباء وأنّ فرنكلين قال لي إنّ /كهرباء/ هو اسم ظاهرة صفتها كذا وكذا[98]. فإنّه بذلك قد أمدّني بتعريف محدّد، وبصفة تقريبية، صحيح لتلك الظاهرة. ولذا عندما أستعمل لفظ /كهرباء/ فأنا أشير إلى ذلك الحدث الأوّلي، إلى اللحظة التي تعلّمت فيها ذلك اللفظ، وكل استعمال من قبلي لذلك اللفظ سيكون سببيّاً مرتبطاً بذلك الحدث، حتى وإن نسيت أين سمعت لأول مرّة ذلك الاسم ومتى كان ذلك. لنفترض الآن أنّني أعلّم اللفظ لشخص آخر لأول مرّة، قائلاً

---

(97) المصدر نفسه.

(98) Putnam, *Mind, Language, and Reality*, p. 200.

له إنّ /كهرباء/ تعني كميّة فيزيائية معينة صفتها كذا وكذا، من دون ذكر الارتباط السببي الذي يربط استعمالي الحالي لهذا اللفظ بذلك الحدث الأوّلي. فإنّ ذلك لا يمنع أنّ حضور ذلك اللفظ في مفرداتي وفي مفردات غيري يبقى دائماً مرتبطاً سببياً بذلك الحدث.

ويقوم الاعتراض على أنّ ذلك الارتباط السببي يبقى تاريخياً صرفاً، وسيكون، إن أردنا القول، ذا طابع قانوني (بمعنى أنّ فرنكلين يمكن أن يطالب بحقوق التأليف كلّما استعمل أحد ذلك اللفظ)؛ ولكنّه لا يوضّح مدلول اللفظ نفسه. وممّا يتّضح لنا هو أنّه ينبغي لشرح هذا المدلول اليوم أن نلجأ إلى أوصاف، وهذا ما كان قد فعله فرنكلين في ذلك اليوم. لقد كان الحدث الأولي شبيهاً بالموضوع الديناميكي عند بيرس (كان الكهرباء بوصفه كميّة فيزيائية وسلسلة الأحداث التي تحقّقت ذلك اليوم موضوعاً ديناميكياً) ولكن ما يسمح بالتواصل بين بوتنام والشخص الذي يعلمّه ذلك اللفظ، أو بيننا وبين بوتنام نفسه، هو أننا جميعاً قادرون على أن نرسم، من خلال أوصاف، موضوعاً مباشراً ويقع تأويل هذا الموضوع المباشر من خلال معطيات موسوعية. وقد تسجّل الموسوعة أيضاً، من بين مؤوّلات الكهرباء، صورة فوتوغرافية (إن كان ذلك ممكناً) لبوتنام وهو يتحدّث مع فرنكلين (كما تسجّل الموسوعات تحت مدخل /كهرباء/ صوراً لفرنكلين وهو يحرّك طائرة ورقيّة). ولهذا السبب بالذات نتفطّن إلى أنّ الحديث عن وجود الحدث الأولي نفسه وعن إمكانية حدوثه لا يقع إلّا من خلال مؤوّلات[99].

ومن ناحية أخرى، لنتصوّر أنّ الأمم المتّحدة، وهي تريد

---

(99) كما أن ما يقصّه بوتنام عن لقائه بفرنكلين هو ظاهرة سيميائية. فإن كان الحدث قد وقع، فالدليل الوحيد على ذلك هو السطور المطبوعة في: المصدر نفسه، ص 200.

منع اندلاع حروب في المستقبل، قررت تكوين فريق لحفظ السلام، وحتى تتفادى أن تنحاز عناصره إلى هذا الشعب أو ذاك، قرّرت أن يكون أفراده «جنساً مستنسخاً دوليّاً: ج. م. د.» (Inter-Species Clones: ISP) أي أن يكونوا نصف بشر خلقوا عن طريق الاستنساخ، مع خلط أفراد من «البونك - روكر» (punk rockers) بقرود شمبانزي ربّاها الزوجان غردنر (Gardner). وستناقش الأمم المتحدة طويلاً إمكانية خلق هذا «الجنس الطبيعي»، أي إنّها ستتحدّث طويلاً عن الـ«ج. م. د.» قبل أن يوجد، بل ومن أجل أن يوجد. ولذا فمن الواضح أنّ إطلاق اسم /ج. م. د./ على «الجنس المستنسخ الدولي» (قبل أن يوجد) يمثّل تعميداً. وما وقع تعميده ليس الشيء بل الوصف الموسوعي. لا يمكن أن تكون هناك إشارة أصلية، مثلما هو الحال بالنسبة إلى الكلمات - الموضوع، بل هناك قرار قانوني فحسب يربط نطقاً بوصف موسوعي (لغوي أو مرئي أو ألفبائي عددي).

والسؤال في هذا الصدد هو: هل نحن نستعمل في الأغلب الأسماء لتسمية أشياء التقى بها لأول مرّة أجدادنا الأوّلون أم نستعمل في الأغلب الأسماء لتسمية أشياء يجب أن تكون بمقتضى أحكامنا الموسوعية. نجد هذه العملية الثانية بخصوص عناصر الأجناس الطبيعية كأن يقرّر رجل وامرأة أن يتزوجا لإنجاب طفل سيكون اسمه تيوبالد الرابع.

ومن ناحية أخرى، فإنّ نظرية المعيّنات القارّة لا تسمح بتحديد الفارق بين أسماء مثل /أرسطو/ وأسماء مثل /أخيلوس/. ثم إنّ الاعتراف بأنّ مدلول الاسم محدّد بجملة من الأوصاف الثقافية الإضافية هو وحده الذي يضمن إمكان التعرّف على أنّ أرسطو شخصية فلسفية وأنّ أخيلوس شخصية خيالية. ولو وجدنا في إطار التعيين القارّ طريقة للرجوع إلى الوراء في سلسلة التسميات وتحديد الخاصيات المسندة على نحو أنطولوجي إلى

أرسطو أو إلى أخيلوس، في اللحظة التي سمّيا بها للمرّة الأولى، فإنّ نظرية التعيين القارّ ستتحوّل إلى نظرية في الكفاءة الموسوعية.

ولكن توجد طريقة ثانية لتصوّر التعيين القارّ وهي أنّ السلسلة المتواصلة من التسميات قابلة لأن تترجم في صورة سلسلة تاريخية من الأوصاف بعبارات مضمون. إنّ الشخص الأول الذي سمّى أرسطو على أنه /أرسطو/، متحدّثاً إلى شخص ثان قال: إنّه يعني بأرسطو شخصاً معيّناً تعرّف عليه في اليوم السابق في «الرواق». والشخص الثاني بدوره - في حديثه إلى الشخص الثالث - سيسمّي أرسطو ذلك الشخص الذي التقى به في الرواق الشخص الأول الذي حدّثه عنه، إلى آخره. وفي هذه الحالة لن يكون التعيين القارّ إلّا لفظاً غير تقنيّ للإشارة إلى عمليات إبلاغ لمعرفة موسوعية عن طريق وصف خاصيات (حتى وإن كانت خاصيات غير تقنية).

عندما يقول هنتيكّا (Hintikka) إنّه، عندما أرى رجلاً دون التأكّد منه إن كان زيداً أو عمراً، فإنّه سيظلّ مع ذلك هذا الرجل دائماً هو نفسه، مهما كان العالم المحتمل الذي أتصّوره فيه، لأنه سيملك في جميع الحالات الخاصية الضرورية التي تجعل منه الرجل الذي أدركه حسيّاً في تلك الآونة بالذات. فهو لا يذكر إلّا تناقضاً يختصر مفهوم الخاصية ليجعلها شبحاً «اعتقادياً»[100]. إنّه يقول فعلاً إنّه، بقطع النظر عن أيّ نقاش أنطولوجي حول الجواهر أو الأجناس الطبيعية، أو الأشياء في حدّ ذاتها، عندما أتحدّث عن الرجل الذي أراه، وأتحدّث عنه في كل العوالم المحتملة التي من الممكن الحديث فيها عنه يتعيّن عليّ أن أفترض أنّني أتحدّث عنه على أنّه ذلك الكائن الذي يملك خاصية كونه مرئيّاً منّي في

(100) J. Hintikka, «Of the Logic of Perception,» paper presented at: *Perception and Personal Identity; Proceedings*, edited by Norman S. Care and Robert H. Grimm (Cleveland: Press of Case Wester Reserve University, 1969).

تلك الآونة. فقد تكون الخاصية غير تقنيّة وقد تكون شخصية (ولكنها لن تظلّ كذلك لو أنني أقررت بصفة جماعية أن أجعلها سياقياً «ضرورية») ولكنها خاصيّة، معبّر عنها بواسطة الوصف. أمّا الحدث المعاكس الذي لا يمكن شرعياً قوله فيتمثّل في: /لو كان الرجل الذي أراه في هذه الآونة ليس الرجل الذي أراه في هذه الآونة/. لو كان الأمر كذلك فلن يمكنني أن أتحدّث. ولكن إن تحدّث كريبك عن أرسطو بعد أن سحب منه جميع الخاصيات، فذلك لأنه يسند إلى أرسطو ـ حتى وإن كان ذلك من خلال تصوّف فريد من نوعه لعلاقة خفيّة تربط متحدّثاً بمتحدّث آخر على مرّ القرون ـ الخاصية الموسوعية التي تجعل منه ذلك الشخص الذي حدّثه عنه «زيد» على أنه الشخص الذي حدّثه عنه قبل ذلك «عمرو» واصفاً إياه باعتباره شخصاً حدّثه عنه قبل ذلك شخص آخر إلى آخره، وإن لم نقل إلى ما لا نهاية له، فعلى الأقل قلنا إلى أن نصل إلى تحديد ليس أكثر دقّة «لمصدر» الاسم.

يبدو لي أنّه من الأفضل أن نعوّض هذا النوع من ميتافيزيقا الأصل بـ «فيزيقا» الموسوعة. فأرسطو هو الشخص الذي تقدّمه كتب الفلسفة على أنّه مؤلّف هذا الكتاب أو ذاك، وتجعل منه التقاليد القروسطية شخصية في قصيدة واعظة حيث نجد فيها خادمته ممتطية ظهره كأنه جواد. وفي كل مرّة يجري فيها الحديث عن أرسطو تعيّن أن نفترض ذلك الجزء من الموسوعة المتعلّق به: فلو أنّ أرسطو المذكور في القصيدة الوعظية القروسطية لم يكتب ما كتب ولم يولد في اسطاغيرا، لكان كافياً أن نقرّر الحديث عنه على أنّه «العالم الذي صار موضوع سخرية ووعظ في القصيدة القروسطية» حتّى نتحدّث دائماً عن الشخص نفسه. لن يكون دون شكّ ذلك الشخص الذي تحدّث عنه روس (Ross) وجايجر (Jaeger) عندما كانا يؤلفان كتبهما عن كاتب **الميتافيزيقا**

والشعر. ولكن ما يسمح دائماً بتحليل القصيدة الوعظية القروسطية هو أنّ موسوعة ذلك العصر كانت، في كل الحالات، تصف أرسطو بأنه فيلسوف عظيم في العصور القديمة وقد شرح كتبه عديد الشارحين. ويسمح التفحّص في الموسوعة القروسطية بتحديد شبكة من المؤوّلات (وليس من المعيّنات القارّة) تميّز أرسطو، إن لم يكن على أنه مؤلف كتاب **الشعر** (وهو اكتشاف متأخر) على الأقلّ على أنّه مؤلف **المقولات** وأنه الفيلسوف الذي شرحه فورفريوس. هكذا فإن لأرسطو القصيدة الوعظية فضلاً عن المرجع المحتمل مدلولاً، مدلولاً لا شكّ فيه لأنه قابل للتأويل.



الباب الثالث

الاستعارة وتوليد الدلالة

1. العقدة الاستعارية

تتحدّى الاستعارة ـ التي هي «ألمع الصور البيانيّة ولأنّها ألمعها فهي أكثرها ضرورة وكثافة» ـ كلّ مدخل في أي موسوعة كانت. وذلك لأنها كانت قبل كل شيء ـ ومنذ أبد طويل ـ موضوع تفكير فلسفيّ ولغويّ وجماليّ ونفسيّ. فلا نجد كاتباً واحداً كتب في العلوم الإنسانية الأشدّ اختلافاً لم يخصّص لهذا الموضوع على الأقلّ صفحة (من دون ذكر العديد ممّن تعرضوا إليه وهم بصدد الخوض في العلوم وفي المنهج العلمي). وسجّلت البيليوغرافيا النقدية حول الاستعارة لشيبلس ما يقارب ثلاثة آلاف عنوان[1]. ومع ذلك فقد أهملت هذه البيليوغرافيا، حتى قبل سنة 1971، مؤلفين مثل فونتانيي (Fontanier) وكلّ ما جاء عند هايدغر تقريباً وغريماس (Greimas) ـ حتى نكتفي بذكر البعض ممّن كان لهم قول في هذا الشأن ـ وتجاهلت بطبيعة الحال، بعد

(1) Warren A. Shibles, Metaphor: *An Annotated Bibliography and History* (Whitewater, WI: Language Press, [1971]).

مؤلّفي «علم الدّلالة المكوّنية»، الدراسات الموالية حول منطق اللغات الطبيعية، مثل هنري (Henry) وجماعة مو لمدينة لياج وريكور (Ricoeur) وساموييل ليفين (Samuel Levin) ولسانيّات النّصّ والتداولية.

ومن جهة ثانية وبما أنّ لفظ /استعارة/ يشير عند الكثير من المؤلفين إلى جميع الوجوه البلاغية بصفة عامّة ـ وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى أرسطو وإلى تيساورو (Emanuele Tesauro) ـ معتبرين إياها، مثلما قال بيدا الجليل «جنساً تكون منه جميع الصور البيانيّة الأخرى أنواعاً»، فإنّ الحديث عن الاستعارة يعني الحديث عن النشاط البلاغي بكلّ ما فيه من تعقيد. ونتساءل، قبل كل شيء، إن كان قصر النظر أو الكسل أو سببٌ مّا آخر هو الذي دفع إلى إجراء هذا المجاز المرسل الغريب على الاستعارة حيث يقع اتّخاذها جزءاً ممثّلاً للكلّ. وسيتّضح على الفور ـ كما سنبيّن ذلك ـ أنّه من الصعب جداً أن نتناول الاستعارة من دون أن ننظر إليها مندرجة في إطار يتضمّن بالضرورة المجاز المرسل والكناية(*). بحيث إنّ هذه الصورة البيانية ـ وهي تبدو أكثر أصالة مقارنة بجميع الصور البيانية الأخرى ـ تظهر على العكس كما لو كانت فرعيّة أكثر من غيرها، بما أنّها نتيجة حساب دلالي يفترض عمليات سيميائية أخرى أوليّة. إنها لوضعية غريبة بالنسبة إلى عملية اعتبرها كثيرون مؤسّسة لجميع العمليّات الأخرى.

وأخيراً، لو فهمنا الاستعارة على أنها جميع ما ذكر فيها على مرّ القرون، فإنّ الحديث عنها يعني أيضاً، على أقلّ تقدير

(*) اعتمدنا مصطلح مجاز مرسل للإشارة إلى synecdoque بنوعيها المعمّم والمخصّص ومصطلح «كناية» للإشارة إلى métonymie وذلك لتيسير التمييز بينهما خاصّة عند ذكرهما في نفس الفقرة (المترجم).

(والقائمة ليست كاملة) حديثاً عن الرمز وعن رمز الفكرة والأنموذج والأنموذج الأصلي والحلم والرغبة والهذيان والطقس والأسطورة والسحر والإبداع والمثال والأيقونة والتمثيل. وإلى هذا كلّه نضيف ـ وهذا بديهي ـ اللغة والعلامة والمدلول والمعنى.

ومن بين التناقضات والمفارقات التي تواجهنا في هذا المجال الفكري هو أنّنا سريعاً ما نتفطّن إلى أنّه من بين آلاف الصفحات التي كتبت عن الاستعارة، نجد القليل منها يضيف شيئاً جديداً إلى المفهومين أو إلى المفاهيم الثلاثة الأساسية الأولى التي قدّمها أرسطو. وبالفعل فقد قيل شيء قليل جداً حول ظاهرة يبدو أنّ الحديث قد استوفاها. فتاريخ النقاش حول الاستعارة هو تاريخ جملة من التنويعات على بعض البديهيّات من قبيل تحصيل الحاصل إن لم نقل تنويعات على بديهيّة وحيدة هي أنّ «الاستعارة حيلة تمكّن من الحديث مجازياً». إلّا أنّ البعض من هذه التنويعات يمثّل «قطيعة معرفيّة»، فهي تحدث انزلاقاً في التصوّر نحو آفاق جديدة. إنّه ليس انزلاقاً كبيراً، ولكنّه القدر الكافي من الانزلاق. وهذه التنويعات هي التي تهمّنا في هذا الصّدد.

يدور الحديث بخصوص الاستعارة حول اختيارين: أوّلهما أنّ اللغة بطبيعتها، وفي الأصل، استعاريّة إذ تؤسّس آلية الاستعارة النشاط اللغوي، وكلّ قاعدة أو مواضعة لاحقة تولد بقصد تحديد الثراء الاستعاري ـ الذي يعرّف الإنسان على أنه حيوان رمزي ـ وتنظيمه (وتفقيره)؛ ويتمثّل الاختيار الثاني في أنّ اللغة (وكلّ نظام سيميائي آخر) آلية تقوم على المواضعة وعلى قواعد. فهي آلة تقديرية تحدّد ما يمكن إنشاؤه من جمل وما لا يمكن من ذلك، كما تحدّد ما يمكن اعتباره من بين الجمل الممكن إنشاؤها «حسناً» أو «صحيحاً»، أو محمّلاً بمعنى. وتمثّل

الاستعارة في هذه الآلة العطب أو الرجّة والنتيجة غير المتوقّعة. وهي مع ذلك في الوقت نفسه تعدّ محرّك التجديد. وكما سنرى تعتبر هذه المقابلة نسخة أخرى من المقابلة القديمة بين المصطلحين اليونانيّين «فوزيس» [φύνσις] أي الطبيعة و«نوموس» [νόμος] أي القانون وبين القياس والشذوذ وبين التعليل والاعتباطية.

ولكن لننظر في ماذا يحدث لو قبلنا هذا أو ذاك من حدّي هذه المقابلة المحرجة. فإذا كانت الاستعارة تؤسّس اللغة فلن يمكننا الحديث عن الاستعارة إلّا استعاريّاً. وتبعاً لذلك فكلّ تعريف للاستعارة لا يمكن أن يكون إلّا دائرياً. أمّا إذا كانت توجد قبل ذلك نظرية للّغة تحدّد نتائجها «الحرفيّة»، وإذا كانت الاستعارة تمثّل زلّة هذه النظرية (أو انتهاكاً لقواعد هذا النظام)، فإنّ اللغة (باعتبارها لغة واضعة نظريّة) ستتحدّث عن شيء ليست مؤهلة للتعريف به. فبإمكان نظريّة «الدلالة الصّريحة» في اللغة أن تشير إلى الحالات التي يقع فيها استعمال اللغة بكيفيّة غير صحيحة ورغم ذلك فإنّها «تقول شيئاً مّا فيما يبدو»، ولكنها ستكون في حرج في تفسير هذا وسببه. وتبعاً لذلك فهي تصل إلى تعريفات من تحصيل الحاصل من قبيل: «لدينا استعارة كلّما حدث شيء متعذّر شرحه يحسّ به المستعملون على أنّه استعارة».

ولكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحدّ: فالاستعارة، بالخصوص عندما يقع درسها في مجال اللغة، تعطي شعوراً بالفضيحة في جميع الدراسات اللسّانية، لأنها بالفعل آلية سيميائية تتجلّى في جميع أنظمة العلامات، ولكن على نحو يحيل التفسير اللغوي إلى آليات سيميائية ليست من طبيعة اللغة المستعملة في الكلام. ويكفي أن نفكّر في طبيعة صور الحلم التي غالباً ما تكون استعاريّة. فالمسألة، بعبارات أخرى، ليست

في أنّه توجد أيضاً استعارات بصرية (ينبغي التمييز داخل المجال البصري بين الأنظمة التصويريّة، والأنظمة الحركية إلى غير ذلك) أو أنّه قد توجد كذلك استعارات شميّة أو موسيقية، إنّما المسألة هي أنّ الاستعارة اللغوية غالباً ما تحتاج، لكي يمكن بطريقة من الطرق تفسيرها من حيث أصولها، إلى الإحالة على تجارب بصرية، سمعية، لمسية وشميّة. وسنقتصر في صفحات هذا الباب بصفة عامّة على الاستعارات اللغوية، ولكن كلّما اقتضت الضرورة ذلك ستقع الإشارة إلى إطار سيميائي أوسع. وهذا ما كان قد فعله أرسطو وفيكو (Vico) وتيساورو؛ وأهمل ذلك الكثيرون من منظّري زمننا الحاضر الأكثر «علمية»، ولم يجنوا من ذلك خيراً.

على كلّ حال فإنّ المسألة المركزيّة هي معرفة هل الاستعارة طريقة تعبيرية لها أيضاً قيمة عرفانيّة (أو أنّ لها هذه القيمة على الوجه الأكمل): وبسبب هذا وباعتبارها السبب في هذا، تنشأ مسألة معرفة هل الاستعارة فوزيس [φύσις] أو نوموس [νόμος]، أي هل هي بانية أو مبنية. لا تهمّنا الاستعارة باعتبارها زخرفاً، لأنها لو كانت زخرفاً فقط (أي أن نقول بعبارات جميلة ما يمكن قوله بطريقة أخرى) لكان بالإمكان تماماً تفسيرها بعبارات نظرية الدلالة الصريحة. بل إنّها تهمّنا باعتبارها أداة المعرفة الإضافية وليس الاستبداليّة.

2. تداولية الاستعارة

إلّا أنّ اعتبار الاستعارة على أنّها عرفانيّة لا يعني أن ندرسها بعبارات شروط الصدق. لهذا السبب لن نأخذ بعين الاعتبار النقاشات حول صدق الاستعارة: أي هل الاستعارة تقول الصدق أم لا؟ وهل من الممكن استمداد استدلالات صادقة

من قول استعاري؟ من البديهي أنّ من يستعمل استعارة، فهو حرفيّاً يكذب، والجميع يعلم ذلك. ولكن هذه المسألة ترتبط بمسألة أشمل تخصّ الوضع الصدقي والكيفي «للتخيّل»: كيف أنّنا نتظاهر بقول شيءٍ مّا، ومع ذلك نريد بجديّة قول شيء صادق يتعدّى نطاق الحقيقة الحرفية.

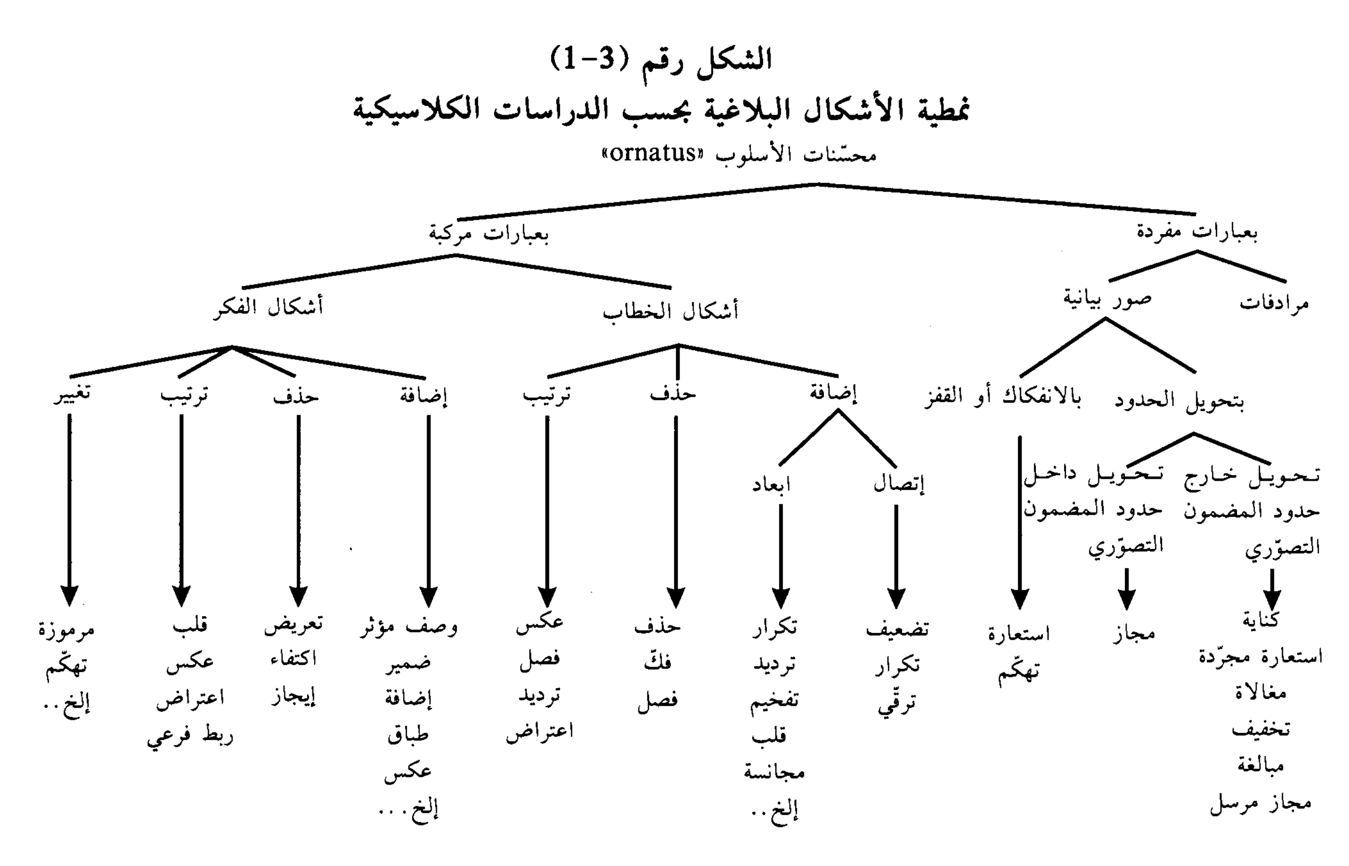
ولكن إن كان من الممكن أن نترك جانباً دلالة الاستعارة الماصدقية (انظر الفقرة 11 حول المناقشات الدّائرة حالياً في علم الدلالة المنطقي) فلا يمكن أن نغضّ النظر عن تداوليّة الاستعارة.

يمكن أن نبدأ الحديث من نهايته (بعبارة تأريخية) وأن نتساءل كيف يتمثّل العمل الاستعاري في حدود قواعد المحادثة[2]. ما من شكّ أنّ القيام باستعارة ينتهك قاعدة «النوع» («ليكن إسهامك في الحديث صادقاً») وقاعدة «الكمّ» («ليكن إسهامك في الحديث إخبارياً أكثر ما يمكن بحسب ما تتطلّبه وضعيّة المحادثة»)، وقاعدة «الطريقة» («كن واضحاً») وقاعدة «المناسبة» («ليكن إسهامك مناسباً لموضوع المحادثة»). من يقوم باستعارة فهو في الظاهر يكذب ويتكلّم بطريقة غامضة وهو بالخصوص يتحدّث عن شيء آخر، مقدّماً معلومة ملتبسة. وتبعاً لذلك فعندما يتكلّم شخص منتهكاً جميع هذه القواعد، ويفعل ذلك بطريقة تجعلنا لا نظنّ أنّه أحمق أو أخرق، فها أننا نجد أنفسنا إزاء استلزام. من الواضح أنّه يريد أن يقصد شيئاً آخر.

(2) H. P. Grice, «Logic and Conversation,» in: P. Cole and J. L. Morgan, eds., *Syntax and Semantics* (New York; London: Academic Press, 1975), vol. 3: *Speech Arts.*

الشكل رقم (3-1)

نمطية الأشكال البلاغية بحسب الدراسات الكلاسيكية



هذا يفيدنا لتفسير حالات رفض الاستعارة (وأشكال أخرى) وهي أكثر ممّا نتصوّر. لا شكّ في أنّ وضعيّة الأحمق الذي يردّ على قول مثبت من قبيل «هذه الجعّة ربّانيّة!» قائلاً «كلّا، إنها إنتاج بشري وصناعي»، هي وضعيّة مضحكة. ولكنها أقلّ إضحاكاً (بمعنى أنّ اللعبة الهزلية في هذه الحالة هي الشاهد على إيديولوجية أدبية) في النصّ الذي خصّصه جيوفاني موسكا (Giovanni Mosca) لتحليل الشعراء الهرمسيّين في مجلّة *Bertoldo* بتاريخ 30 حزيران/ يونيو 1939.

عندما كتب أونغاريتّي (Ungaretti)(*) /Quale Erebo ti urlo'?/ [في مجموعة «في أوت/ آب»، 1925] (أيّ إيريبوس(**) دعاك خانقاً؟) علّق عليه موسكا قائلاً: «لا نعرف حتى كم يوجد من إيريبوس. يقول السيّد بيروتسي إنّهم اثنا عشر... ولكننا نجيبه: «الأدلّة على ذلك يا حضرة السيد بيروتسي، نريد الأدلّة!»». وكذلك الأمر عندما كتب أونغاريتّي / Era una notta afosa e d'improvviso /vidi zanne viola/ in un'ascella che fingeva pace (كانت ليلة خانقة/ وفجأة رأيت أنياباً بنفسجية/ تحت إبط يتظاهر بالوداعة) [في **الحبّ الأول**، 1929]، علّق جيوفاني موسكا من جملة ما علّق ساخراً: «من المعروف لدى الجميع أنّه في الليالي الخانقة تتظاهر الإبط بالوداعة. وأولئك السذّج الذين لا يدركون المكائد الإبطية، يقتربون منها بكل اطمئنان، وما إن يحاولوا مسّها، تاك!، في تلك

(*) جيوزيبي أونغاريتي (Giuseppe Ungaretti): ولد سنة 1888 في الإسكندرية بمصر وتوفي بميلانو سنة 1970. يعدّ من أحد كبار الشعراء الإيطاليين في القرن العشرين ومن مجدّدي الكتابة الشعرية في النصف الأول من القرن. من بين أعماله الشعرية *L'Allegria* (1931) و*Sentimento del tempo* (1933) (المترجم).

(**) Erebo في الميثولوجيا اليونانية يشير إلى مكان مظلم، تحت الأرض، مسكن الموتى، ذلك أنّ إيريبوس ابن كاوس (Caos) وأخ الليل (Notte) يرمز إلى عالم الظلمات تحت الأرض وتبعاً لهذا إلى الجحيم (المترجم).

اللحظة بالذات تظهر فجأة الأنياب البنفسجية التي تتميّز بها الإبط. . .» إلى غير ذلك من التعاليق، من دون أن يسكت عن قصيد «المزمار المغمور» (*Oboe sommerso*) لكوازيمودو (Quasimodo)(*)، أو «الوداع القاسي» (*Crudele addio*) لكرداريلّي (Cardarelli)(**).

كان موسكا يريد هنا أن يضحكنا (أو أن يسلّينا) مبيّناً كيف أنّه يمكن تداوليّاً رفض الاستعارة: ليس هناك استلزام ممكن، إمّا أن نتكلّم بصفة حرفية وإمّا ألّا نتكلّم. ولكن هل كان يريد فعلاً قول ذلك؟ لا يبدو ذلك. ربما كان الكاتب الهزلي مستعدّاً تماماً لقبول استعارة «الغابة المظلمة» أو استعارة العيون «الهاربة». ما كان يريد من القارئ أن يرفضه (وبشيء من الجدية) هو ذلك الجهد الاستعاري الذي لا يمكن أن تتحمّله ثقافة ذلك العصر. يرسم هذا النصّ الحدود التي يمكن ثقافة مّا أن تقبل تداوليّاً المجازفات الاستعاريّة الجديدة. وهي ليست حدوداً لإمكانية القبول الدلالي، إذ إنّ جهد تأويل الجحيم الذي يصيح أو الأنياب البنفسجية ليس مختلفاً عن الجهد الذي يتطلبه تأويل الثعابين التي تسمع لها فحيحاً فوق رأس شخص مّا. وتبعاً لهذا فإنّه توجد أيضاً من بين القوانين التداوليّة التي تنظّم قبول الاستعارات (وقرار تأويلها) قوانين اجتماعية-ثقافية ترسم موانع،

(*) سلفاتوري كوازيمودو (Salvatore Quasimodo)، ولد سنة 1901 بموديكا (صقلية) وتوفي سنة 1968، من أشهر الشعراء الإيطاليين في القرن العشرين وأحد كبار ممثلي المدرسة الهرمسية. من أعماله: *Ed è subito sera* (1946)، *Giorno dopo giorno* (1947) و*La vita non è un sogno* (1949). ترجم العديد من النصوص الكلاسيكية والحديثة ودرّس الأدب الإيطالي بميلانو. تحصّل على جائزة نوبل للأدب سنة 1959 (المترجم).

(**) فينشانسو كرداريلّي (Vincenzo Cardarelli) (1887-1959)، كاتب وشاعر إيطالي. كان من بين مؤسّسي مجلّة *La Ronda*. من أغراض شعره الحنين والإحساس بمرور الزمن مع شعور بالقلق. من أعماله: *Viaggi nel temp* (1920)، *Il Sole a picco* (1929)، *Il Cielo sulle città* (1939) و*Solitario in Arcadia* (1947) (المترجم).

وحدوداً لا يمكن تجاوزها من دون المجازفة بالخطأ. توجد نماذج تناصيّة تعمل بصفتها ضمانات مجازيّة: هذا سبق قوله وتبعاً لذلك يمكن قوله، هذا لم يسبق أن قاله أحد ولا يمكن قوله. وثمّة من لاحظ أنّه يمكن القول «إنّ الشباب هو صباح الحياة» ولكن لا يمكن أن نقول إنّ الصباح هو شباب النهار. لماذا لا يمكن قول ذلك؟ إذا ما قبلنا مبدأ الاستلزام الذي يجعل عبارة مّا منحرفة تحادثيّاً قابلة للتأويل استعاريّاً، فأيّ عبارة تساوي الأخرى. ألا يمكن قولها لأنّه لم يسبق قولها أبداً؟ أو لأنّها «رديئة»؟ ولكن ما هو معيار «الجودة» بالنسبة إلى استعارة؟ ثمّ، ألا يمكن أن يوجد يوماً سياقٌ مّا يبدو فيه جميلاً ومقنعاً قول إنّ الصباح هو شباب النهار، كما أنّه (والجميع يعرف الآن ذلك) توجد سياقات يمكن أفكار خضراء لا لون لها أن تغطّ في نوم هادئ عميق؟ إن سيميائية الاستعارة تمرّ أيضاً عبر سيميائية الثقافة. وهذا ما سيتّضح في ما بعد.

3. التعريفات التقليدية

غالباً ما تجد المعاجم العادية نفسها في حرج عند التعريف بالاستعارة. فإلى جانب الحماقات التي نجدها في بعض المعاجم الشعبية (مثل نيوفيسّيمو ميلزي (Nuovissimo Melzi)، 1906 الذي يعرّف الاستعارة على أنها: «صورة يضفى من خلالها على اللفظ مدلول غير مدلوله الأصلي»)، فإن أفضل المعاجم تكاد تبلغ في الغالب تحصيل الحاصل.

من ذلك «تحويل اسم موضوع إلى موضوع آخر عبر علاقة مماثلة» (ولكن علاقة المماثلة هي بالفعل العلاقة الاستعاريّة) وأيضاً «استبدال لفظ حقيقي بلفظ استعاري» (وبما أنّ الاستعارة نوع من جنس الوجوه البلاغيّة، تعرّف الاستعارة بمجاز مرسل) أو

«مشابهة مختصرة...» ونبقى هنا دائماً مع التعريفات التقليدية[3]؛ فيما عدا ذلك لدينا في أفضل الحالات تصنيفات لمختلف أنماط الاستبدال، من الحيّ إلى الجامد ومن الجامد إلى الحيّ، من الحيّ إلى الحيّ ومن الجامد إلى الجامد، سواء بالمعنى الحسّي أو المجرّد؛ أو استبدالات تجرى على الاسم أو الصفة على الفعل أو الظرف[4].

أما المجاز المرسل فيعرّف على أنّه «استبدال بين لفظين بحسب علاقة ماصدقية أقلّ أو أكثر اتساعاً» (جزء بمعنى الكلّ، كلّ بمعنى الجزء، الجنس عوضاً عن النوع، المفرد عوضاً عن الجمع والعكس بالعكس). بينما تعرّف الكناية على أنّها «استبدال بين لفظين بحسب علاقة تجاور» (حيث نجد أنّ التجاور مفهوم غامض نوعاً مّا، إذ إنّه يحتوي على علاقات السّبب والمسبّب، والحاوي والمحتوى، واستعمال الوسيلة بدلاً من العمليّة، وإطلاق مكان الأصل على الموضوع الأصلي، والرمز على المرمّز، وهكذا دواليك). ثمّ عندما نحدّد أن المجاز المرسل يحدث استبدالات داخل المضمون التصوّري للّفظ، بينما تعمل الكناية خارج ذلك المضمون، لا نفهم لماذا تكون /أشرعة كولومب/ مجازاً مرسلاً (أشرعة في مقام سفينة) و/ألواح كولومب/ كناية (اللوح بصفته مادّة في مقام السفينة بصفتها نتيجة مشكّلة)، كما لو كان أساسياً بالنسبة إلى السفينة «من وجهة نظر التصوّر» أن تكون لها أشرعة وليس أن تكون مصنوعة من اللوح.

---

(3) انظر في هذا الخصوص توثيقاً متسعاً في: H. Lausberg, *Hanbuch der Literarischen Rhetorik, eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 2 vols. (Müchen: M. Hueber, 1960).

(4) انظر أشمل دراسة في هذا الموضوع: Christine Brooke-Rose, *A Grammar of Metaphor* (London: Secker and Warburg, 1958).

الجدول رقم (3-1)

الجدول العامّ للتغييرات (النحوية والمنطقية) أو الأشكال البلاغية

		نحوية (سنن)			منطقية (مرجع)
		عبارة		مضمون	
		إبدال تشكلي	إبدال نحوي	إبدال دلالي	إبدال منطقي
		علم التشكل	علم النحو	علم الدلالة	علم المنطق
عمليّات جوهرية	حذف جزئي	ترخيم استهلالي، جزم، ترخيم جوفي، إدغام مصوّتين	إدغام	مجاز مرسل معمّم، مشابهة، استعارة حضورية	تخفيف
	كلّي	فسخ، بياض	إضمار، فكّ، حذف، فصل	لا دلالي	اكتفاء، تعليق صمت
	إضافة بسيطة	إبداء، فكّ الإدغام، زائدة، كلمة منحوتة	معترضة، تسلسل، حشو، تعداد	مجاز مرسل مميّز، وحدة معجمية جامعة	مبالغة، صمت مبالغ
	تكرارية	تكرار، تشديد، قافية مجانسة صوتية، تقفية، جناس	إعادة، متعدّد الفصل، عروض، تناظر	لا شيء	تكرار، حشو، طباق
	حذف - إضافة جزئية	لغة الأطفال، إبدال الزوائد، تورية	استخدام، فصل بلاغي	استعارة غيابية	تورية
	كاملة	ترادف من دون قاعدة تشكلّية، كلمة مهجورة، توليد، لفظ مستعار، اشتقاق	تحويل فئة، قلب العبارة	كناية	استعارة، حكمة، حكاية
	سلبية	لا شيء	لا شيء	تضاد	سخرية، تناقض، قلب المعنى، تلطيف 2.
عمليّات ترابطية	إستبدال عامّ	قلب الفقرة، جناس تصحيفي إبدال لفظة فيها،	فسخ كلمة مركبّة بإقحام لفظة فيها تقديم الكلام أو تأخيره	لا شيء	قلب منطقي، قلب زماني
	بالقلب	لفظة تقرأ طرداً وعكساً، *(verlen)*	قلب		

المصدر: Groupe U.-J. Dubois [et al.], *Rhétorique générale*, langue et langage (Paris: Larousse, [1970]), p. 70.

سنرى في الفقرة 12. 2 كيف أنّ لهذا الخلط أسباباً «أثرية» وخارجة عن البلاغة. وسنرى أيضاً كيف أنّه يمكن قصر المجاز المرسل على التمثيلات الدلالية في شكل قاموس، بينما تنحصر الكناية في التمثيـلات التي تتخذ شكل موسوعة. ولكن حرج المعاجم هو بالفعل الحرج الذي نجده في الدراسات الكلاسيكية، التي بنت تصنيفاً مهمّاً للأشكال البلاغية (مفيدة حتى اليوم من بعض النواحي) ولكنها كثيرة اللَّبس. لو تمعّنا في الشكل التلخيصي رقم (3-1) لأدركنا على الفور نقائص هذا التصنيف إذ إنّه:

1) يعتبر الصور البيانيّة عمليّات تجري على «كلمات مفردة» ويمتنع عن تحليلها السياقي؛

2) يقحم، كما قلنا، التمييز بين المجاز المرسل والكناية من خلال المقولة غير المحلّلة للمضمون التصوّري؛

3) لا يميّز بين العمليات التركيبيّة والعمليات الدلالية (الفصل وحذف النسق، على سبيل المثال، هما حالتان من شكل يستعمل الحذف، ولكن الأولى تنتمي إلى التوزيع النحوي، بينما الثانية تقتضي قرارات دلالية)؛

4) وهو يعرّف بالخصوص الاستعارة على أنها مجاز تفكّك أو قفز، حيث /تفكّك/ و/قفز/ هي استعارات عن «الاستعارة»، و/استعارة/ هي بدورها استعارة، لأنها تعني فعلاً «نقلاً» أو «تحويلاً».

أوردنا في الجدول رقم (3-1) التصنيف الذي اقترحته «جماعة مو» (Groupe μ) باعتبار التمييز بين العبارة والمضمون. وتجد الكثير من المسائل المعروضة آنفاً إن لم نقل حلّاً فعلى الأقل تصنيفاً أفضل. ولكن بما أنّ التقاليد تركت مفاهيم منفصلة، ينبغي أن نعود إلى الوراء بحثاً عن نظرية للاستعارة في الفترة التي ذكرت فيها لأول مرّة، أي عند أرسطو.

سنخصّص لهذه الدراسة صفحات عديدة لأن جميع النظريات اللاحقة، وصولاً إلى وقتنا الحاضر مرتبطة بدرجات مختلفة بالتعريف الأرسطي.

4. أرسطو: المجاز المرسل وشجرة فورفريوس

تعرّض أرسطو لموضوع الاستعارة لأول مرّة في كتاب **الشعر** [1457ب، 1-1458أ، 17]. يمكن لإدخال الحياة على اللغة أن نستعمل، إلى جانب الكلمات العادية، كلمات غريبة وكلمات للزينة وأخرى منحوتة نحتاً، والكلمات المطوّلة والموجزة والمحوّرة (نجد في كتاب **الخطابة** تحليلاً للكثير من أنواع التلاعب بالألفاظ وجناسات بأتمّ معنى الكلمة) وأخيراً الاستعارات. ويعرّف الاستعارة على أنّها اللجوء إلى اسم من نوع آخر، أو هي نقل اسم يدلّ على شيء مّا إلى شيء آخر. ويتمّ النقل إمّا من جنس إلى نوع، أو من نوع إلى جنس، أو من نوع إلى نوع أو باعتماد المماثلة.

لقد سبق أن قلنا إنّ أرسطو استعمل، وهو يؤسّس لعلم يعنى بالاستعارة، لفظ /استعارة/ باعتباره لفظاً عامّاً. وبالفعل فإنّ الاستعارة في النمطين الأوّلين هي في الحقيقة من نوع المجاز المرسل. ولكن ينبغي أن نتمعّن بكل دقّة في كامل التصنيف والأمثلة التي تشرحه، للوصول إلى المنبع الذي انطلق منه جميع ما ذكر عن الاستعارة في القرون الموالية.

النمط الأول: من جنس إلى نوع. وهو ما يسمّى اليوم، بحسب تعريف جماعة مو «بمجاز مرسل معمّم من نوع Σ». والمثال الأرسطي هو /هنا توقّفت سفينتي/، حيث الوقوف يمثّل الجنس الذي يحتوي من بين أنواعه الإرساء. والمثال الأكثر بداهة، والأكثر شرعية (اليوم) هو استعمال /حيوان/ بالنسبة إلى

«بشر»، بما أنّ البشر نوع من جنس الحيوان. وحتىّ علماء المنطق الذين يهتمّون بالاستعارة يعترفون أنّ النقل من الجنس إلى النوع يمثّل حيلة رائعة. والسبب بديهي من وجهة النظر المنطقية.

وبحسب ما جاء في كتاب **المقولات** (1أ، 1-12)، فإن شيئين يكونان مترادفين عندما يسمّى كلاهما بحسب جنسيهما المشترك (يمكن تسمية الإنسان والثور على أنّهما حيوانين). لذا فإنّ الاستعارة من النمط الأول هي شكل من الترادف يرتبط إنتاجه وتأويله بشجرة فورفرية[5].

إنّنا في كلتا الحالتين (ترادف واستعارة من النمط الأول) إزاء تعريف «فقير». لا يكفي جنس للتعريف بنوع، وإذا ما افترضنا جنساً بعينه فإنّه لا ينجرّ عنه بالضرورة واحد من الأنواع الموجودة تحته. وبعبارة أخرى، فإنّ من يؤكد أنّ الحيوان هو إنسان يقوم بنوع من الاستدلال غير المشروع من قبيل: ((ق ⊂ ض). ض) ⊂ ق.

نجد من الناحية المنطقية أنّ الاستعارة الأرسطية من النمط الثاني مقبولة أكثر، بما أنّها تمثّل أنموذجاً صحيحاً من «القياس الشرطي المتّصل في صورة إثبات التالي»: ((ق ⊂ ض). ق) ⊂ ض. وبالفعل فإنّ الاستعارة من النمط الثاني هي ما سمّته جماعة مو «بالاستعارة المخصّصة من نوع Σ». والمثال الذي قدّمه أرسطو هو /أجل، لقد قام أودوسوس بآلاف من الأعمال المجيدة/ حيث استعملت /آلاف/ في مقام «الكثير»، وهو جنس تكون منه الآلاف نوعاً. ونرى هنا كيف أنّ شرطاً مادياً، صحيحاً من ناحية الشكل، يبدو قليل الإقناع من وجهة نظر اللغة الطبيعية. فـ«آلاف» هي بالضرورة كميّة كبيرة فقط إذا ما أخذنا شجرة فورفرية تخصّ

(5) انظر الباب الثاني من هذا الكتاب.

سلّماً معيناً من الكميّات. يمكن أن نتصوّر سلّماً آخر، فيه كميّات هائلة، تكون فيه الآلاف كمية ضئيلة جدّاً. ومن جهة أخرى، لننظر في ماذا يحدث لو أوّلنا الرسم من النمط الثاني بالقياس مع المثال المعطى للنمط الأول: سيعني أنّه، باعتبار أنّ الإنسان هو النوع والحيوان هو الجنس، توجد استعارة قادرة على الدلالة على «حيوان» من خلال /إنسان/.

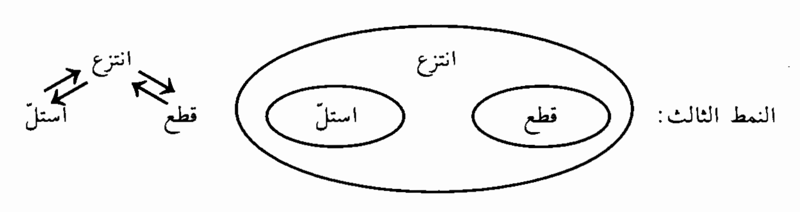
بعبارة أخرى، إن بدا ضرورياً بالقدر الكافي أن يكون الإنسان حيواناً، وإن كان الإرساء يتضمّن بالضرورة الوقوف، فإنّه لا يبدو ضرورياً أن تعني الآلاف شيئاً كثيراً. ولنفترض مع ذلك أنّ الإنسان هو حيوان في إطار معيّن من الإحالات، أو بالأحرى تحت وصف معين وليس مطلقاً، فإنّه حتى في هذه الحالة يكون الإطار والوصف اللّذان يعتبران أنّ «آلاف» هي كمية كبيرة أضيق من الإطار الذي يعتبر فيه الإنسان حيواناً. لماذا لم يتفطّن أرسطو إلى الفارق بين المثال الأول والمثال الثاني؟ ربما لأنّ عبارة /آلاف/ في اصطلاح اللغة اليونانية في القرن الرابع قبل الميلاد كانت مقنّنة جداً (تعبير جامد) وتستعمل لتعني كميّة كبيرة. أي إنّ أرسطو يشرح طرق تأويل هذا المجاز المرسل معتبراً أنّه لا يوجد لبس في المجاز المرسل نفسه. وهو مثال آخر من الخلط بين بنية اللغة، أي المعجم، وبنية العالم.

بالنسبة إلى أرسطو يتساوى النمطان الأوّلان، من حيث الصحّة الاستعاريّة. بينما تعتبر جماعة مو أنّ المجاز المرسل المخصّص صعب الإدراك. وتقابل وضوح /أسود/ لقول «زولو» (zoulou) صعوبة قول /ليل زولو/ لقول ليل أسود. ولكن لو أشرنا من باب التحقير إلى شخص أسود اللون بقول /زولو/، فسيفهمنا الآخرون فهماً جيداً. وخصوصاً أنه يبدو، بعبارات شجرة فورفريوس بالذات، أنّ المجاز المرسل المخصّص يتطلّب جهداً

تأويلياً أقلّ ممّا يتطلبّه المجاز المرسل المعمّم. وبالفعل فإنّه في المجاز المرسل المخصّص يقع الصعود من العقدة السفلى إلى العقدة العليا، والعقدة العليا لا يمكن أن تكون إلّا واحدة؛ بينما في المجاز المرسل المعمّم ينبغي النزول من العقدة العليا إلى واحدة من العقد الكثيرة السفلى المحتملة. ألا يكون من الأيسر أن نفهم أنّ /إنساناً/ يعني «حيواناً» بدل أن نفهم أنّ /حيواناً/ يعني «إنساناً» وليس على سبيل المثال «تمساحاً»؟ ومهما كان الأمر فإنّنا نصل إلى استنتاج مدهش، وهو أنّ الاستعارات من النوع الثاني هي من الناحية المنطقية صحيحة ولكنها من الناحية البلاغية غثّة، بينما استعارات النمط الأول هي بلاغياً مقبولة ولكنها منطقياً يتعذر تبريرها.

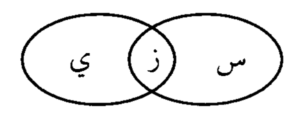
5. أرسطو: الاستعارة ذات الحدود الثلاثة

وبهذا نصل إلى النمط الثالث. والمثال الأرسطي هنا مزدوج: /استلّ الحياة بسيف من نحاس/ و/عندما قطع الماء بكأس متين من نحاس.../. وورد في ترجمة أخرى بخصوص المثال الثاني السلاح النحاسي الذي قطع مجرى الدم أو الحياة. إنّهما على كل حال مثالان من الانتقال من نوع إلى نوع فـ: /استلّ/ و/قطع/ هما حالتان من حالة أشمل هي «انتزع». ويبدو هذا النمط الثالث من بين الاستعارات الأكثر شرعية. ويمكن القول فوراً إنّه توجد «مشابهة» بين استلّ وقطع ممّا يجعل البنية المنطقية والحركة التأويلية تتمثّلان على هذا النحو:



حيث نجد أنّ الانتقال من نوع إلى الجنس ثم من الجنس إلى نوع ثان يمكن أن يتمّ من اليمين إلى الشمال أو من الشمال إلى اليمين بحسب أي مثال من بين المثالين الأرسطوطاليسيين يراد مناقشته.

ويبدو هذا النمط الثالث أكثر الاستعارات شرعية، حتىّ إنّ أغلب النظريات الموالية فضّلت العمل بالاعتماد على أمثلة من القبيل نفسه. ويوجد الرسم البياني الذي نضيفه هنا عند العديد من المؤلفين، حيث إن «س» و «ي» هما على التوالي «مستعار منه» و«مستعار له» و «ز» هي الحدّ الأوسط (الجنس المرجعي) الذي يسمح برفع اللبس.



يفسّر هذا الرسم البياني عبارات مثل /سنّ الجبل/ (السنّ والقمّة يشتركان في جنس «شكل مذبّب»)، أو /إنّها غصن بان/ (الفتاة والبان يشتركان في جنس «جسم ليّن»). وتقول النظريات المعاصرة إنّ «البان» يكتسب خاصيّة «بشرية» أو إنّ الفتاة تكتسب خاصية «نباتية»، وإنه في كلتا الحالتين تخسر الوحدتان المعنيّتان شيئاً من خاصيّتيهما[6]. وسنتحدّث في الفقرة 12 بأكثر تمييز عن المعانم (أو وحدات المضمون) التي تكتسب أو تفقد معينمات أو سمات دلالية أو خصائص دلالية. إلّا أنّه في هذا المضمار تبرز مسألتان.

أمّا الأولى فهي أنّه لتحديد الخاصيات التي تبقى والخاصيات التي ينبغي أن تسقط، يجب فعلاً أن نصنع شجرة

---

(6) انظر مثلاً نظرية «انتقال السمات» (Transfer Features) في: Uriel Weinreich, *Explorations in Semantic Theory*, with a preface by William Labov, Janua Linguarum. Series Minor; 89 (The Hague: Mouton, 1972).

فورفريّة «للغرض»، ويجب أن يوجّه هذه العملية عالم الخطاب أو الإطار المرجع[7]. وأمّا المسألة الثانية فهي أنّه في هذه العملية من التقاطع بين المعانم تحدث ظاهرة جديدة بالنسبة إلى المجازات المرسلة أو الاستعارات المنتمية إلى النمطين الأولين.

لنعتبر العملية المزدوجة التي تتحكّم سواء في إنتاج أو تأويل عبارة /سنّ الجبل/.

الإنتاج				التأويل	
	مذبّب			مذبّب	
↖		↙	↖		↙
قمّة		سنّ	سنّ		قمّة

إنّ القمّة تفقد في مجاز مرسل تذكر فيه على أنها /شيء مذبّب/ جانباً من سماتها الخاصّة (كأن تكون مثلاً معدنية) لتشاطر الجنس الذي ردّت إليه بعض السّمات التشكّلية (أن تكون فعلاً مذبّبة). وفي مجاز من النمط الثالث، تفقد القمّة بعض خصوصياتها لتصبح شيئاً مذبّباً وتكتسب خصوصيات أخرى عندما تصبح سنّاً. ولكن إن كانت السنّ والقمّة تشتركان في خاصية أنهما مذبّبتان، فإنّه تبرز بفعل مقارنتهما ما يتعارضان فيه من خصوصيات. وممّا يؤكد ذلك هو أنّه يقع الحديث، كما سبق أن ذكرنا، عن انتقال السمات المميّزة (القمّة تصبح أكثر بشرية وعضوية، والسنّ تكتسب ميزة معدنية). ممّا يجعل نظريات انتقال السّمات قابلة أكثر للاعتراض هو أنّنا لا نعرف فعلاً من يكتسب ماذا ومن يفقد على العكس شيئاً آخر. من الأفضل أن نتحدّث عن ذهاب وإياب لسمات بدل الحديث عن انتقال. إنها تلك الظاهرة المشار إليها في الفقرة 7 باسم «تكثيف»، كما كان قد سمّاها

---

(7) بخصوص التصريحات الأولى بهذا المبدأ، انظر: M. Black, «Metaphor,» *Proceedings of the Aristotelian Society* (Nuova Serie): no. 55 (1955).

فرويد. وهي الظاهرة التي تميّز الاستعارة من النمط الرابع. ولكن لو تمعّنا أكثر في ما يحدث في عبارة /سنّ الجبل/ لتفطنّا إلى أنّ استعارة النمط الثالث هي في الحقيقة استعارة من النمط الرابع، لأنها لا تستخدم ثلاثة حدود بل أربعة، سواء كانت مذكورة أم لا في الأداء اللغوي: فالقمّة بالنسبة إلى الجبل هي كالسنّ بالنسبة إلى الفم؛ ومن جهة أخرى فالفتاة بالنسبة إلى صلابة جسد الذكر كالبان بالنسبة إلى صلابة السنديان، وإلّا فإننا لا نفهم بالمقارنة مع ماذا يكون البان والفتاة أكثر ليونة. وعلى كلّ حال فإنّ ما يقرّب استعارة النمط الثالث من استعارة النمط الرابع هو أنّ الأمر لم يعد يتعلّق بتطابقات بحتة أو بإدماج (من النوع إلى الجنس) بل تتدخّل هنا في الوقت نفسه «المشابهة» و«المقابلة».

6. أرسطو: الرسم التناسبيّ

إنّ الاستعارة بحسب التمثيل أو التناسب هي استعارة ذات أربعة حدود. نمرّ من أ/ب = ج/ب (حيث تكون القمّة بالنسبة إلى جنس «مذبّب» مثل السنّ بالنسبة إلى الجنس نفسه) إلى أ/ب = ج/د. حيث إن النسبة بين /كأس/ و/ديونوسس/ هي نفس النسبة بين /ترس/ و/آرس/. وبهذه الصفة يمكن أن نعرّف الترس على أنه /كأس آرس/ ونعرّف الكأس على أنّها /ترس ديونوسس/. وكذلك النسبة بين الشيخوخة والحياة هي بعينها النسبة بين العشيّة والنهار، ولهذا يقال عن الشيخوخة إنّها /عشيّة الحياة/ وعن العشيّة إنّها /شيخوخة النهار/.

لقد بدا هذا التعريف الأرسطي دائماً رائعاً من حيث الإيجاز والوضوح، وهو فعلاً كذلك. إنّ إيجاد ضربٍ من الوظيفة القضوية قابلة للاستيفاء بصفة غير متناهية في جميع حالات الاستعارة من النمط الرابع لهي دون شك فكرة عبقرية. خصوصاً أن هذه الصيغة

المتناسبة تمكّن من تمثيل حتّى تلك الحالات من المجاز بالمعنى الضيق، حيث يقوم الحدّ المستعار منه مقام الحد المستعار له الذي هو، معجميّاً، غير موجود: أ/ب = ج/س. ويعطي أرسطو مثالاً معقداً من وجهة نظر لغوية، ولكن يكفي أن نرجع إلى المجازين الشائعين /ساق الطاولة/ و/عنق القارورة/. فالسّاق بالنسبة إلى الجسم هي كشيء غير مسمّى بالنسبة إلى الطاولة، والعنق هو بالنسبة إلى الرأس (أو إلى الكتفين) كشيء غير مسمّى بالنسبة إلى سدادة القارورة أو إلى جسمها.

ما نلاحظه على الفور هو أنّ الطريقة التي تكون بها الساق بالنسبة إلى الجسم غير الطريقة التي يكون بها العنق بالنسبة إلى الجسم. فساق الطاولة تشبه الساق البشرية اعتماداً على إطار مرجعي يبرز خصوصية الساق على أنها «دعامة» بينما عنق القارورة ليس دعامة لا لسدادة القارورة ولا لجسمها. يبدو أنّ التمثيل الذي يخصّ الساق يعتمد على خاصيات وظائفية على حساب التشابهات التشكلية بينما التمثيل الذي يخصّ عنق القارورة لا يعنى بالصلات الوظائفية ويبرز الصلات التشكلية. وهذا يعني أنّه تتدخّل مرّة أخرى معايير مختلفة لبناء شجرة فورفريوس إن كان دائماً بإمكاننا أن نتحدّث عن شجرة فورفريوس (بالمعنى الضيّق). إذا ما أعطينا حجماً لا نقاش فيه لشجرة فورفريوس (أي بوضع الشروط الثقافية أو المصاحبة للنص المؤسّسة لبنائه بين قوسين) فإنّ الشجرة المختارة تفسّر كيف يمكن تصوّر استعارات الأنماط الثلاثة الأولى (من ناحية الإنتاج أو التأويل) ولماذا يمكن هذا؟ ولكن لنعتبر الحالة الخصوصية لاستعارة من النمط الرابع: كأس/ ديونوسس = ترس/آرس (Arès). كيف يمكن تفسيرها بحسب شجرة فورفريةٍ ما؟

نبدأ بقول إن العلاقة كأس/ديونوسس، بحسب معايير البلاغة اللاحقة، هي علاقة ذات طبيعة كنائية. تنسب الكأس بصفة عامّة

إلى ديونوسس بفعل المجاورة، بفعل علاقة شخص/وسيلة، بفعل عادة ثقافية (من دونها يمكن أن تنسب الكأس إلى أشخاص آخرين). لا يمكن البتة إرجاع هذه العلاقة إلى شجرة فورفريوس إلّا إذا قمنا بموازنة بين مجموعات (من نوع: الكأس تنتمي إلى مجموعة الأشياء التي تميّز ديونوسس، أو ديونوسس ينتمي إلى فئة الأشخاص الذين يستعملون الكؤوس). وكذلك الأمر بخصوص العلاقة ترس/آرس. ويعسر جدّاً بعبارات أخرى، أن نتعرّف على هذه العلاقة باعتبارها حالة من دمج نوع/جنس.

يبدو أنّنا في حالة بشر/حيوانات نكون إزاء علاقة تحليلية بينما نكون في حالة كأس/ديونوسس إزاء علاقة تأليفية. إنّ الإنسان حيوان بقوة تعريف لفظ /إنسان/ بينما الكأس لا تحيل بالضرورة إلى ديونوسس إلّا في حال سياق لغويّ مصاحب ضيق جدّاً نعدّد فيه بطريقة أيقونية مختلف الآلهات الوثنية ونذكر سماتها المميّزة. وقد يتّفق بانوفسكي (Panofsky) وكرافاجيو (Caravaggio) في قول «إذا ديونوسس فإذن كأس»، ولكنهما سيعترفان أنّه ليس بالإمكان أن نفكّر في الإنسان على أنّه ليس حيواناً، بينما من الممكن دائماً التفكير في ديونوسس حتى من دون كأس. ولكن لنفترض مع ذلك أنّه من الممكن القول إنّ العلاقة كأس/ديونوسس هي مثل العلاقة إنسان/حيوان. وحينئذ تبرز مسألة جديدة. لماذا يوضع ديونوسس في علاقة مع آرس وليس، على سبيل المثال، مع «سيراس»، «أثينا» أو «فولكان»؟

ومع أننا استثنينا حدس المخاطب من هذا النوع من الاعتبارات (لأن حدس المخاطب يعتمد على سياقات ثقافية)، فإنّه ينبغي مع ذلك الاعتراف بأنّ الحدس هو الذي يحملنا على التفكير في أنّه يصعب على أرسطو نفسه أن يسمّي رمح أثينا /كأس أثينا/ وحصاد سيراس /ترس سيراس/ (حتى وإن تعذّر نفي أنّه يمكن أن توجد سياقات شاذة تحدث فيها مثل هذه

الاستعمالات). يقول الحدس إنّ الكأس والترس يمكن أن يوضعا في علاقة لأن كليهما مستدير ومقعّر (مستديران ومقعّران بشكل مختلف، وهنا يكمن لطف الاستعارة، في أنها تجعلنا نتعرّف على مشابهةٍ مّا بين أشياء مختلفة). ولكن ماذا يجمع بين ديونوسس وآرس؟ إنّ ما يجمع بينهما في بانتيون الآلهات الوثنيّة هو اختلافهما (وهو تضادّ رائع): ربّ البهجة والطقوس المسالمة ديونوسس، ورب الموت والحرب آرس. هي إذن لعبة مشابهات تتفاعل مع لعبة اختلافات. الكأس والترس متشابهان لأن كليهما مستدير، ومختلفان بالنظر إلى وظيفتيهما؛ ثمّ إنّ آرس وديونوسس متشابهان لأن كليهما إله، وهما مختلفان بالنظر إلى ميدان عملهما.

أمام هذا التراكم من المسائل، تبرز في الحين بعض الاعتبارات، ما لم يتّضح لأرسطو بكلّ هذا الجلاء طوّرته في عصور مختلفة الدراسات اللاحقة حول الاستعارة.

7. التناسب والتكثيف

لا توظّف الاستعارة ذات الحدود الأربعة موادّ لغوية فحسب. ما إن يشتغل التناسب حتى يتعذّر علينا ألّا نرى، حتى وإن كان بصفة غير معقولة، ديونوسس وهو يشرب من ترس أو آرس وهو يقاتل بكأس. وفي استعارات النمطين الأولين يمتصّ المستعار منه المستعار له في ذاته (أو يختلط معه)، مثلما تدخل صورة في مجموعة ـ أو تخرج منها ـ من دون أن يزعزع ذلك عاداتنا المعرفية. وعلى أكثر تقدير، عندما تتطابق صورة مع التعلّم اللغوي، يفتقد شيء مّا من ثراء تحديداتها التصوّرية والإدراكية. وعلى خلاف هذا يوجد في استعارة النمط الثالث تراكب يكاد يكون مرئياً بين النبات والفتاة، مثلما هو الحال في النمط الرابع.

ويتفطّن أرسطو إلى ذلك، وإن كان بشيء من الغموض:

عندما نسمّي شيئاً باسم شيء آخر فإنّنا ننفي منه خاصيّة من الخاصيات التي تميّزه. وهكذا يمكن أن يسمّى ترس آرس أيضاً «كأساً بلا خمر» [كتاب **الشعر**، 1457ب، 32]. ويلاحظ ألبير هنري (Albert Henry) أنّ هذا لم يعد استعارة(8)، بل «ظاهرة ثانوية»، نتيجة من الاستعارة الأوليّة. وهذا صحيح، ولكنه يعني أنّه عندما نبدأ في فهم الاستعارة، يصبح الترس كأساً، ولكن هذه الكأس، رغم أنّها تظلّ مستديرة ومقعّرة (حتى وإن كان بصفة مختلفة بالنسبة إلى الترس)، فإنّها تفقد خاصيّة كونها تملأ خمراً. أو على العكس، تتكّون صورة آرس وهو يحمل ترساً تثريه خاصية أنّه مليء بالخمر. وبعبارة أخرى، إنّهما صورتان تتركّبان الواحدة فوق الأخرى، وهما شيئان يصبحان مختلفين عمّا كانا عليه، ومع ذلك يمكن التعرّف عليهما. وينشأ عن ذلك عبث تدركه العين المجرّدة (إضافة إلى عبث تصوّري).

ألا يمكن القول إنّنا إزاء صورة حلميّة؟ وبالفعل، تشبه نتيجة التناسب الذي أقيم بصورة ملحوظة ما سمّاه فرويد [1899] بـ«التكثيف»، حيث يمكن أن تسقط الصفات التي لا تتوافق وتتقوّى الصّفات المشتركة. وهي عمليّة ليست خاصّة بالحلم فحسب بل وأيضاً «بالالتماع»: أي التمحّك والألفاظ المضعفة (ψυχρὰ) [**الخطابة**، 1406أ، 1]، وبالنكتة (ἀστεῖα) على وجه الخصوص [**الخطابة**، 1410ب، 6]، التي تبدو شبيهة جداً ببعض المقولات التي حلّلها فرويد (*Witze*، *Kalauer* و*Klangwitze*)(9). وإذا أمكن ردّ التصنيف الفرويدي إلى تصنيف بلاغي من النوع المعروض في الجدول رقم (3-1)، فإنّه ما من شكّ على أيّة

(8) Albert Henry, *Métonymie et métaphore*, bibliothèque française et romane. Sér. A: Manuels et études linguistiques, 21 (Paris: Klincksieck, 1971).

(9) Sigmund Freud, *Der Witz and Seine Beziehung zum Unbewussten* (Wien: Deuticke, 1905).

حال في أنّ النتيجة النهائية للتناسب الأرسطي هي فعلاً عملية شبيهة بالتكثيف الفرويدي، وأنّ هذا التكثيف، كما سنوضّح ذلك لاحقاً، يمكن وصفه في آليته السيميائية بعبارات اكتساب خصائص ـ أو إن شئت معينمات ـ أو فقدانها.

8. القاموس والموسوعة

كما سبق أن رأينا في الباب الثاني من هذا الكتاب، ليست للخصائص التي توظّفها استعارات النمط الثالث والرابع نفس الوضع المنطقي للخصائص التي توظّفها استعارات النمطين الأول والثاني. للحصول على تكثيف كأس/ترس ـ ولكن بطبيعة الحال نكثّف بالطريقة نفسها ديونوسس وآرس وأيضاً الصباح والغروب، والنهار والحياة ـ فإنّه من الضروري توظيف خصائص أو معينمات مثل «مستدير»، «مقعّر»، «نهائية» أو «حقبة أخيرة»، وأيضاً «حرب» و«سلم»، «حياة» و«موت». إلّا أنّه من الواضح هنا أنّه يتراءى اختلاف بين وصف دلالي في شكل قاموس وآخر في صورة موسوعة أو أيضاً ـ حتى وإن كان بتنويعات غير ذات بال ـ بين خصائص Σ وخصائص ∏[10] وبين خصائص دلالية وخصائص سيميائية[11].

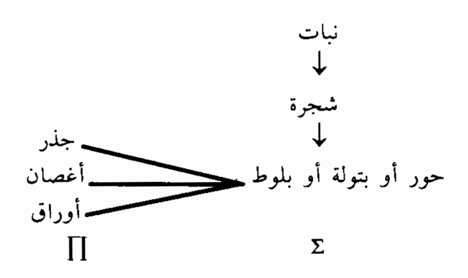
تميّز «جماعة مو» بين مجموعة داخلّية من الخصائص «التصوّرية» (الطريقة Σ) ومجموعة خارجيّة من الخصائص التجريبية (الطريقة ∏). من أمثلة المجموعة الداخليّة يمكن ذكر التضمّن «حور ـ شجرة ـ نبات» (من الغريب أنّ المؤلفين اعتبروا اتجاهاً واحداً: إن كان «س» شجرة فهو إذن إمّا حور، أو بتولة أو

(10) Groupe U.-J. Dubois [et al.], *Rhétorique générale.*

(11) A.-J. Greimas, *Sémantique structurale, recherche de méthode*, langue et langage (Paris: Larousse, 1966).

بلوط؛ من دون اعتبار أنه إن كان «س» حوراً فهو بالضرورة نبات؛ ولكن الحركتين متكاملتان). من أمثلة المجموعة الخارجيّة نذكر العلاقة بين شجرة وأجزائها: جذعاً وأغصاناً وأوراقاً. لنعاين الاختلاف بين «الطريقتين»:

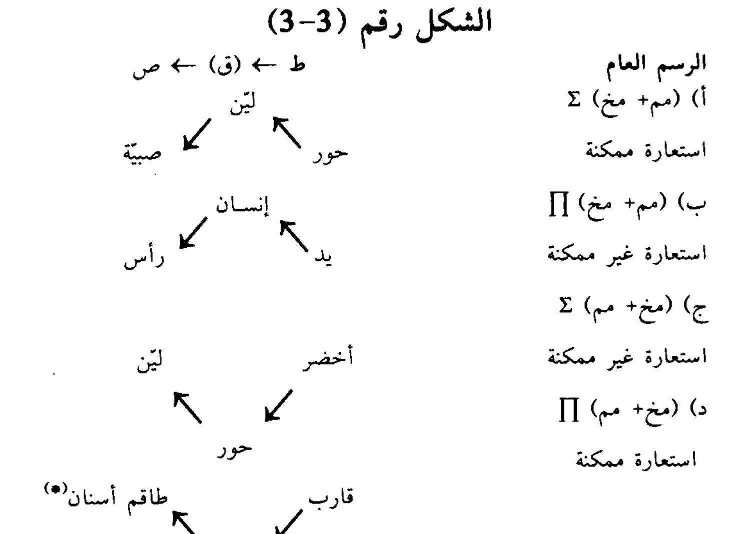
الشكل رقم (3-2)



تعلم جماعة مو جيّداً أنّ «هذه المجموعات الداخليّة» موجودة افتراضياً في المعجم، ولكننا نحن الذين نرسمها، لأن كل كلمة أو تصوّر يمكن أن يكون مبدئياً تشابكاً لعدد من المجموعات يناسب عدد المعينمات التي يحتويها»[12]. ولكنها بعد أن أظهرت هذه الدقّة النقدية بخصوص الآليات اللسانية الواصفة في القاموس، فإنّها لا تستخرج منها الفائدة المرجوة، وتسقط في نوع من المطابقة الأرسطوطاليسية بين المقولات والأشياء. لنعاين الطريقة التي اعتبرت بها مختلف التركيبات الاستعاريّة بمقتضى انتقال مجازي مزدوج، من مجاز مرسل معمّم (مم) إلى مجاز مرسل مخصّص (مخ) والعكس بالعكس، سواء بحسب الطريقة Σ أو الطريقة Π.

(12) Groupe U.-J. Dubois [et al.], Ibid., p. 152.

الشكل رقم (3-3)



ملاحظة:

(*) تشير مفردة «ponte» في اللغة الإيطالية في الوقت نفسه إلى «جسر» وإلى «أسنان اصطناعية» أو «bridge» باللغة الإنجليزية (المترجم).

يتبع الرسم القاعدة الموالية: الحدّ (ق)، الذي يبقى غائباً من التأويل الاستعاري، يجب أن يكون مجازاً مرسلاً من حدّ الانطلاق «ط»، بينما حدّ الوصول «ص» يجب أن يكون مجازاً مرسلاً لـ«ق». والشرط هو أنّ «ص» و«ط» يوجدان في المستوى نفسه من التعميم. ينبغي أن ينتج التبادل المجازي المزدوج تقاطعاً بين «ط» و«ص». ووفق الطريقة ∏ تتأسّس الاستعارة على معينمات مشتركة بين «ط» و«ص»، بينما تتأسّس الاستعارة وفق الطريقة Σ على أجزائها المشتركة. وعلى الجزء المادي أن يكون أصغر من كليّته، أمّا الجزء المعينمي فعليه أن يكون أكثر تعميماً.

إنّ المثال (أ) غير صحيح. فكون الحور ليّناً فتلك خاصيّة ∏، وإلّا تعيّن علينا أن نغيّر الشجرة القاموسية ونأخذ بعين الاعتبار جميع الأشياء الليّنة. لننظر من جديد بدقّة إلى الرسم السابق: كان على المثال أن يكون /حور الغاب/ بمعنى

«باوباب»؛ أو مثالاً أفضل مثل /سفينة الصحراء/ بمعنى «جمل»، عندما يكون السياق قد حدّد قاموسياً الجمل على أنّه وسيلة نقل.

أمّا المثال (ب) فهو صحيح، لأنه لا يمكننا أن نقول /أخذ برأسي/ عوضاً عن «أخذ بيدي». ولكن الآلية التي يتناولها بالمثال ليست مستحيلة بالمرّة. فالحالة الحلمية [أو حالة ويتز (*Witz*)]، حيث نصعد من «أنف» إلى «رجل» ومن رجل ننزل إلى «قضيب»، ليست مستحيلة بالمرّة. لماذا يتسنّى للأنف أن يكون استعارة للقضيب بينما يتعذّر على اليد أن تكون استعارة للرأس؟ يلمّح غريماس في عديد المناسبات إلى الجواب[13]: يشترك معينمان أو يختلفان بحسب صنف المعينم الذي لا يعدو أن يكون اختياراً سياقياً[14]. فالأنف والقضيب يشتركان في طبيعتهما من حيث إنّهما «زائدتان» وفي «طولهما» (إضافة إلى أنّ كليهما مجرى، وأنّ كليهما ينتهي برأس، إلى آخره). بينما لرأس الإنسان معينمات «الاستدارة» و«القمّة» و«الوحدة»، وهي معينمات لا تملكها اليد. فالاستبدال إذن لا يتأسّس فقط على لعبة مجازات مرسلة ولكنه يدخل علاقة معينميّة أكثر تعقيداً، حيث تصبح الإحالة المشتركة للأنف والقضيب على الجسم فاقدة للأهمية. بهذه الطريقة فحسب يحدث فعل التراكب الذي يميّز عملية التكثيف.

أمّا بخصوص المثال (ج)، فإنّه يبدو من جديد أنّ جماعة مو اختارت خصائص تبدو منتمية إلى Π على أنها خصائص قاموسية (أو Σ)، وهي إن أرادت أن تبنيها على أنّها قاموسية فذلك لا يفسّر الأسباب السياقية التي حتّمت ذلك. ولكنه صحيح مع ذلك أنّ الاستعارة تبدو مستحيلة لأننا نمرّ من جنس إلى نوع

---

(13) Greimas, Ibid.

(14) انظر: Umberto Eco: *Trattato di semiotica generale* (Milano: Bompiani, 1975), and *Lector in fabula: La Cooperazione interpretative nei testi narrativi*, Il Campo semiotico. Studi Bompiani; 22 (Milano: Bompiani, 1979).

للمرور بعد ذلك من ذلك النوع إلى جنس آخر، إلّا أنّ هذا الأخير لا يشترك في شيء مع الأول. وتمثّل كذلك هذه الحالة بحسب جماعة مو حالة نزول من الجنس «حديد» إلى النوع «صفيحة» إلى الجنس «شيء مسطّح». إنّ وجود صفة الحديد وصفة المسطح في الشيء نفسه لا ينتج تقاطعاً بين الخاصيات.

ونأتي أخيراً إلى المثال (د). يمكن تقديم مثال أفضل انطلاقاً من /بترول/، مروراً بـ «ثمين» (خاصية Π للبترول)، ويتسنّى انطلاقاً من خاصيّة «ثمين» الوصول إلى وحدة معجميّة يمكن أن تسجّل فيه من قبيل /ذهب/. وتترتّب عن هذا إمكانية استبدال ذهب/بترول في استعارات من قبيل /ذهب الشيوخ/ أو /الذهب الأسود/. ولكن حتى في هذه الحالة تتدخّل خاصيات أخرى، مثل «أسود» أو «الشيوخ» التي لا يأخذها رسم جماعة مو بعين الاعتبار. وهي جميعها مسائل سنحاول حلّها لاحقاً.

في ختام هذه المناقشة للمقترح الأرسطوطاليسي (الذي، كما رأينا، لم تقدر أكثر الدراسات حداثة حول الاستعارة أن تحلّه)، برزت للعيان عقدتان من المسائل: 1) وجود عمليات تكثيف تجعل التفسير بالتناسب فقيراً شيئاً ما؛ 2) ضرورة توخّي المرونة في اعتبار العلاقات بين الخاصيات القاموسية والخاصيات الموسوعية، التي يقع تقسيمها بحسب ضرورات سياقية. لماذا فتن إذاً المقترح الأرسطي عبر القرون عدداً لا يحصى من المؤوّلين؟ نذهب إلى وجود سببين: وجود لَبس معيّن من جهة وحدس على غاية من الوضوح من جهة أخرى.

9. الوظيفة العرفانيّة

ينتج اللبس عن أنّ أرسطو وهو ينتقل من الاعتبارات المتعلقة بالأنماط الثلاثة الأولى إلى النمط الرابع غيّر اللعبة من دون أن يتفطّن إلى ذلك. ففي حديثه عن الأنماط الثلاثة الأولى

قال كيف يتمّ إنتاج الاستعارة وفهمها، بينما في حديثه عن النمط الرابع يقول ما هي المعرفة التي تقدّمها لنا ألاستعارة. يقول في الحالات الثلاث الأولى كيف يعمل إنتاج الاستعارة وتأويلها (ويمكنه ذلك لأن الآلية، التي هي من نوع المجاز المرسل، تقوم على شيء من البساطة وعلى المنطق الصارم لشجرة فورفريوس، مهما كانت الشجرة المختارة). ويقول في الحالة الرابعة ماذا تقول الاستعارة، أو على أيّ وجه تنمّي معرفة العلاقات بين الأشياء. وفي الواقع لا يقول ذلك إلّا جزئيّاً. من المؤكد أنّ الاستعارة /كأس آرس/ توحي بالشكّ في أنّه توجد علاقة مّا بين الكأس والترس وبين آرس وديونوسس. إلّا أنّ نظرية التكثيف أكّدت أنّ ما يدرك لا ينحصر فقط في ذلك. فالتناسب الأرسطي هو الرسم المجّرد والذي يمكن ملؤه إلى ما لا نهاية له بمعرفة هي في الواقع أكثر ثراء بكثير (فيم تكمن هذه العلاقة؟ ماذا تحذف وماذا تبقي؟ بأية طريقة تتراكب الحدود التي تدخل في علاقة والتي مع ذلك تتميّز، إلخ؟). وتأخذ الدراسات التقليدية اللاحقة حول الاستعارة نظرية التناسب أو المماثلة على أنّها تفسير للآلية الاستعاريّة ـ وما تجنيه هو سلسلة من تحصيل الحاصل («الاستعارة هي ذلك الشيء الذي نتوفّر منه على معرفة تماثليّة ـ أي استعاريّة») ـ مهملة في الغالب أحد المواقف الأرسطية الأكثر عبقرية والأكثر قوة وهو أن الاستعارة ليست فقط أداة تسلية بل هي أيضاً وبالخصوص أداة معرفة (كما أشار فرويد من ناحيته إلى ذلك بخصوص حالات ويتز (*Witze*).

ما يلفت الانتباه عند قراءة النصوص الأرسطيّة (**الشعر والخطابة**) هو أنّه غالباً ما تعترضنا أمثلة عن الاستعارات غير مقنعة، حيث يعترف المترجم ـ المتفقّه في اللغة بأنه لم يدرك بديهية تناسب قُدّم على أنه واضح. وهو من ناحية أخرى إحساس نشعر به إزاء نصوص عديدة تنتمي إلى حضارات بعيدة. لنقرأ مثلاً

نشيد الإنشاد: «لقد شبهتك يا حبيبتي بفرس...» (1: 9)؛ «أسنانك كقطيع نعاج صاعدة من الغسل» (4: 2)؛ «ساقاه عمودا رخام» (5: 15)؛ «أنفك كبرج لبنان..» (7: 5). لنلاحظ أنّ هذه الأمثلة تشبيهات، أي إنها تعطي القضية مسبقاً عوض أن توحي بها في صورة لغز صغير. لو كانت الاستعارة فقط إدغاماً لقضية قد تمّ عرضها على نحو يجعلنا ننطلق على مستوى الإنتاج من المشابهة ونصل إليها عن طريق التأويل، فإنّه على المشابهة أن تكون دائماً مقنعة. ومع ذلك فليس بإمكاننا أن ننفي أنّه لو أردنا إبداء أقلّ ما يمكن من المقاومة التداوليّة، فسنلعب بهذه الصور المقدّسة مثلما لعب جيوفاني موسكا بصور الشعر الهرمسي. سنرى من خلال هذه الصور النعاج وهي تصعد من الغسل ككائنات مشعّرة تقطر ماء (تثغو وتبعث برائحة كريهة). إنّها لمقدّمة فظيعة لبناء مماثلة مع صبيّة سوداء وجميلة ثدياها كشادنين.

إلّا أنه، لو اجتهدنا قليلاً، لتكهّنا بأنّ شاعر الكتاب المقدس أهمل، بخصوص النعاج، كلّ تلك الخاصيات التي حدّدناها بشيء من المكر، ليحتفظ فحسب بطبيعتها على أنّها «صفات متعدّدة» (*aequalitas numerosa*) أو وحدة في الاختلاف رائعة وليحتفظ كذلك ببياضها. ونفهم أنّه بإمكانه أن يفعل ذلك لأنّه قد تنسب في ثقافته هذه الخاصيات إلى النعاج على الأقلّ في إطار الاستعمال الشعري. ونفهم أنّ الصفات المختارة لتحديد جمال راعية سليمة الجسم وقوية، مهمّتها هي أن تقود القطعان فوق هضاب فلسطين، تتعلّق بصلابتها المستقيمة (الأعمدة)، وتمام خلقتها؛ كما أنّنا لا نختار من الأعمدة طبيعتها الأسطوانية بل بياضها وقوامها الفارع.

ولكن للوصول إلى هذه الاستنتاجات علينا القيام بتجوال تأويلي شيّق: نفترض سنناً، ثم نجرّبه على المشابهة، ونتذوّق بصفة مسبقة التغييرات الاستعاريّة. ننطلق من المشابهة لاستنتاج سنن يجعلها مقبولة؛ نبدأ بالتعرّف في الوقت نفسه على

الإيديولوجية الجمالية لشاعر الكتاب المقدس وعلى خاصيات الصبية، أي إنّنا نعرف في الوقت نفسه شيئاً إضافياً عن تلك الصبية وعن الكون التناصّي لشاعر الكتاب المقدس. لو حلّلنا بعمق أكثر هذه العمليّة من خلال المحاولة والخطإ، لتفطنّا إلى أننا إزاء حركات استدلالية متعدّدة: افتراض (أو احتمال) واستقراء واستنتاج. ويحدث الأمر نفسه عند فهم المجاز الشائع. ولا نقصد المجاز الشائع الذي أضحى وحدة معجميّة مقنّنة (مثل ساق الطاولة)، بل المجاز الشائع التكويني، الذي يتطابق لدى الكثيرين مع اللحظة «الفجريّة» للغة. فـ«الثعبان النقدي» (/ serpente monetario/) مجاز شائع تكوينيّ (تخلق اللغة استعارات حتى خارج الشعر، وذلك لضرورة تسمية الأشياء). وإن تطلبّت المجازات الشائعة التكوينية عملاً تأويلياً فذلك لأن القضيّة المؤسّسة (التي يمكن التعبير عنها من خلال مشابهة) ليست موجودة قبل وجود الاستعارة. ويتعيّن إيجادها، سواء من قبل من يبتدع الاستعارة أو من قبل من يؤوّلها (على الأقلّ أثناء فترة وجيزة من جريان المجاز على الألسن، ثم تتشرّبه اللغة وتحدّده معجميّاً ثم تسجّله على أنّه عبارة مفرطة التقنين).

وهذا فعلاً ما كان يريد أن يقوله أرسطو عندما نسب إلى الاستعارة وظيفة عرفانيّة. ليس فقط عندما يقرنها باللغز ـ الذي هو سلسلة من الاستعارات ـ بل أيضاً عندما يقول إنّ صنع استعارات «هو علامة على مواهب طبيعية»، لأن معرفة ابتداع استعارات جميلة يعني إدراك أو تصوّر مشابهة الأشياء فيما بينها أي التصوّر المشابه (τὸ ὅμοιον θεωρεῖν) [كتاب **الشعر**، 1459أ، 6-8]. ولكن إن كان التناسب بين الكأس والترس وبين آرس وديونوسس مفرط التقنين، فإنّ الاستعارة لن تقول غير ما هو معروف سلفاً. لو أن الاستعارة قالت شيئاً تقع مشاهدته لأول مرّة، فذلك يعني أ) إمّا أن التناسب ليس معترفاً به بصفة شائعة؛ ب) أو إن كان

معترفاً به من قبل، فقد نسي ذلك. وتبعاً لذلك فإنّ الاستعارة تضع («تضع» بالمعنى الفلسفي ولكن أيضاً بالمعنى المادّي، أي إنّها «تضع أمام العينين» - (πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν)) تناسباً يبدو، مهما كان الموضع الذي وضع فيه، غير واضح للعيان؛ أو إنّه كان واضحاً للعيان ولكن العينين كانتا لا تريانه، مثل الرسالة المسروقة لإدغار آلّان بو (Edgar Allan Poe).

وهكذا فإن الاستعارة تظهر شيئاً لأعيننا وتعلّمنا أن ننظر إلى شيء، ولكن ماذا؟ هل هي المشابهات بين الأشياء أو الشبكة الدقيقة من التناسبات بين وحدات ثقافية (بعبارات أخرى هل كون النعاج هي بحق فريدة ومتساوية في اختلافها أو كون ثقافة معيّنة ترى في القطيع مثالاً من الوحدة في الاختلاف)؟ لا يجيب أرسطو عن هذا السؤال، وهو أمر مشروع لمن طابق بين صيغ كينونة الكائن (المقولات) وصيغ كينونة اللّغة.

ما فهمه أرسطو هو أنّ الاستعارة ليست حلية (χόσμς)، بل هي وسيلة عرفانيّة وأداة وضوح ولغز «نحن نتعلّم بالخصوص من خلال الاستعارة... يجب أن يكون الأسلوب وكذلك القياسات الاضماريّة الرشيقة [العبارات اللبقة (ἀστεῖα) هي التي في العهد الباروكي عرفت بالاستعارات البارعة] إن هي أرادت أن تعلّمنا بسرعة. لذا لا تؤخذ بالاعتبار لا تلك القياسات الاضماريّة السخيفة، وأعني بالسخيفة تلك التي هي مكشوفة بيّنة لكلّ أحد ولا تحتاج إلى أن يفحص عنها. ثم ليس ينبغي أن تكون أيضاً ممّا إذا قيل لم يفهم؛ ولكن ممّا إذا قيل يكون معروفاً من ساعته، ولا أن يكون ممّا هو واجب أن يكون، ولكن يبطئ فيه الفكر قليلاً. فقد يكون في هذا النحو أيضاً تعليم» [**الخطابة**، 1410ب، 14-25].

ويؤكّد لنا أرسطو بوضوح الوظيفة العرفانيّة للاستعارة عندما

يقرنها بالـ«محاكاة» (mimesis). ويلاحظ بول ريكور (Paul Ricoeur) أنه إن كانت الاستعارة محاكاة فهي لا يمكن أن تكون لعبة مجانية[15]. فكتاب **الخطابة** [1411ب، ص 25 وما يليها] لا يترك مجالاً للشك. إنّ أفضل الاستعارات هي تلك التي تمثّل الأشياء «في حركة». لذا فالمعرفة الاستعارية هي معرفة «ديناميكيّات الواقع». يبدو هذا التعريف على شيء من الحصر ولكن يكفي أن نعيد صياغته: إنّ أفضل الاستعارات هي تلك التي تظهر الثقافة وهي تتحرّك، أي ديناميكيّات توليد الدلالة نفسها. وهي العملية التي سنحاول القيام بها في الفقرات الموالية. وعلى كلّ حال تفوّق أرسطو منذ البداية سواء على منظّري الاستعارة السهلة أو على الكتّاب الأخلاقيين الكلاسيكيين الذين كانوا يشكون من طبيعتها التجميلية والكاذبة. كما تفوّق على الكتّاب اللّاأخلاقيين الباروكيين الذين كانوا يريدون أن تكون الاستعارة مسليّة ولاذعة فحسب. وتفوّق أخيراً على علماء الدلالة الحاليين الذين يرون في الزخرف البلاغي، على أكثر تقدير، بنية أكثر سطحية من البنية السطحيّة نفسها، عاجزاً عن أن يمسّ البنى العميقة، سواء كانت نحوية أو دلالية أو منطقية. لجميع هؤلاء قال أرسطو: «يجب أن نستمدّ... الاستعارات من الأشياء المتقاربة من حيث الجنس ولكن غير بديهية من حيث التماثل، مثلما يعتبر في الفلسفة شاهداً عن قوة الحدس في إدراك المماثلة حتى بين أشياء مختلفة جداً فيما بينها» [المصدر نفسه، 1412أ، 11-12].

وكان الفيلسوف يعلم أنّ هذا التماثل ليس في الأشياء فحسب بل أيضاً (وربما بالخصوص) في الطريقة التي تعرّف بها اللغة الأشياء، عندما عاب [1405أ، 25-27] أن يعرّف القراصنة

---

(15) Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, l'ordre philosophique (Paris: Editions du Seuil, [1975]).

أنفسهم بوقاحة على أنّهم مسؤولون على التموين، وأن يتفنّن الخطيب في تسمية الجريمة هفوة أو الهفوة جريمة. يكفي للقراصنة، على ما يبدو، أن يجدوا جنساً ينتسب إليه نوعهم ويصنعوا شجرة فورفريّة جديرة بالثقة: ما هو «واقعي» هو أنّهم يحملون بضاعة عبر البحر، مثل المموّنين. ما «يلغي طابع الواقعية» (أي ما هو إيديولوجي) هو أنّهم يختارون هذه الخاصيّة من بين جميع الخاصيات الأخرى التي تميّزهم، ويعرّفون بأنفسهم من خلال هذا الاختيار ويظهرون للعيان اعتماداً على وصف معيّن.

10. أساس التوليد الدلالي: نظام المضمون

10.1. موسوعة القرون الوسطى و«تماثل الكيانات»

لقد سبق أن رأينا أنّ الحدّ الذي توقف عنده أرسطو يتمثّل في تطابق مقولات اللغة مع مقولات الكينونة. لم توضع هذه العقدة الإشكالية محلّ نقاش من قبل البلاغة بعد الأرسطيّة التي - مروراً بـ«*Rhetorica ad Herennium*» وشيشرون (Cicéron) وكنتيلیان (Quintillien) وبعلماء النحو والبلاغة في القرون الوسطى - وصلت في الأثناء إلى التصنيف التقليدي للوجوه البلاغية. إلّا أنه في القرون الوسطى ترسّخ موقف «موحّد للاستعارة» يجدر بنا أن نتوقّف عنده بما أنه يساهم (ولو سلبياً) في حلّ المسألة التي نحن بصدد مناقشتها.

كان القديس بولس قد صرّح: «إننا بالفعل ننظر إلى الحاضر من خلال مرآة، على نحو غامض» [**كورنثوس**، 13، 12]. لقد وفّر عهد القرون الوسطى الأفلاطوني المحدث إطاراً ميتافيزيقيّاً لهذا الاتجاه التأويلي. ففي عالم لا يمثّل إلّا شلّالاً من الفيض بدءاً من «الواحد» المتعذّر بلوغه (متعذّر التسمية في ذاته) إلى غاية أقصى تفرّعات المادّة، فإنّ كلّ كائن يشتغل باعتباره مجازاً مرسلاً أو كناية عن الواحد. لا يهمّ، من وجهة النظر الحالية، كيف

تشتغل هذه القدرة على التجلّي للكيانات إزاء علّتها الأولى، فذلك يخصّ على الأرجح نظرية الرمز. ولكن عندما يؤكد أوغو دي سان فيتّوري (Ugo di San Vittore)، أنّ «العالم المحسوس كلّه هو، إن أمكن القول، كتاب خطّته يد الإله... وجميع الأشياء المرئية والمعروضة على أنظارنا بقصد توجيه رمزي، أي مجازي، مقترحة لكي تعلن وتدلّ على ما هو غير مرئي» [*Didascalicon*, in Migne, *Patrologia Latina*, CLXXVI, col. 814]، فإنّه يوحي إلينا بوجود نوع من السنن الذي إذ ينسب إلى الكيانات خاصيات بارزة فإنّه يسمح لها بأن تصبح استعارة للأشياء المجاوزة للطبيعة، باتفاق مع النظرية التقليدية للمعاني الأربعة (الحرفي، المجازي، الأخلاقي، الباطني). ويوفّر لنا رابانو ماورو (Rabano Mauro) في كتاب **حول الكون** (*De universo*) أثراً من هذه التقنية: «وندرس [في هذا الكتاب] بصفة ضافية طبيعة الأشياء، وكذلك المدلول الصوفي للأشياء» [المصدر نفسه، CXI، col. 9]. إنه مشروع كتب الحيوان ونحّاتي الشواهد و«صور العالم» اعتماداً على الـ«فيزيولوجيا» الهلّينيّة، فنحن نسند بعض الخاصيّات لكلّ حيوان أو نبات أو جزء من العالم أو حدث طبيعي. وتتمّ الإحالة على أساس التطابق بين إحدى هذه الخاصيات وإحدى خاصيات الكيان الخارق للطبيعة الذي يراد التعبير عنه مجازياً. يوجد إذن نسيج من المعلومات الثقافية يشتغل باعتباره سنناً كونيّاً.

إلّا أنّ السنن ملتبس. فهو لا يختار إلّا بعض الخاصيّات وهي خاصّيات متناقضة. يفسخ الأسد آثاره بذيله كي يخدع صيّاديه، وبهذا فهو صورة للمسيح الذي فسخ آثار الخطيئة؛ ولكن المزمور الحادي والعشرين يقول «نجّني من أنياب الأسد»، وتصبح أنياب الحيوان المفترس استعارة للجحيم، ويصبح الأسد في نهاية الأمر صورة للمسيح الدجّال.

حتى وإن لم يدرك عصر القرون الوسطى الأفلاطوني المحدث ذلك (ولكن القرون الوسطى العقلانية ستدرك ذلك، من أبيلاردو (Abelardo) إلى أوكّام (Occam)) فإن الكون الذي يبدو مثل نسيج متشعّب من الخاصيّات الواقعية هو في الحقيقة نسيج متشعّب من الخاصيّات الثقافية. وتسند الخاصيات إمّا إلى الكيانات الأرضية وإمّا إلى الكيانات السماوية حتى تصبح الاستبدالات الاستعاريّة ممكنة.

وما كانت تعرفه القرون الوسطى هو أنه لتقرير إن كان الأسد صورة للمسيح أو صورة للمسيح الدجّال يجب أن يوجد سياق (ويقدّم تصنيفاً للسياقات) وأنّ التأويل الأفضل تقرّره في نهاية الأمر «سلطة تناصّية». ويتفطّن القديس توما الأكويني إلى أنّه مجرّد نسيج ثقافي وليس حقائق أنطولوجية، ويحلّ المسألة بطريقتين. فهو يعترف من ناحية أنّه يوجد جزء واحد من الواقع تكتسب فيه الأشياء والأحداث نفسها قيمة استعاريّة وتمثيليّة لأنّ الإله نفسه قد جعلها هكذا: إنها القصّة المقدّسة؛ ولذا فإنّ الكتاب المقدّس هو في حدّ ذاته حرفيّ (الأشياء التي يتحدّث عنها حرفياً هي وجوه بلاغيّة). فيما عدا ذلك يتدخّل المعنى المثلي المستعمل في الشعر (ولكنّنا لا نخرج في هذا الاتجاه من حدود البلاغة القديمة). ومن ناحية أخرى، وبما أنه لا بدّ أن نتحدّث عن الإله بحسب العقل، وبما أنّ الإله بعيد كلّ البعد عن الخليقة التي لا يتطابق معها بصفة أفلاطونية محدثة، بل يمدّها بالحياة من خلال فعل مشاركة، يلتجئ توما الأكويني إلى مبدإ «تماثل الكيانات». وهو مبدأ أرسطي، يحتفظ من أرسطو بعدم التمييز بين مقولات اللغة ومقولات الوجود. لا يمكن الحديث عن الربّ ـ العلّة التي يفوق كمالها كمال معلولاتها ـ بصفة أحاديّة كما لا يمكن الحديث عنه بصفة ملتبسة. وتبعاً لذلك نتحدّث عنه عن طريق

التماثل أو من خلال علاقة تناسب بين العلّة والمعلول. وهو ضرب من الكناية الذي يقوم مع ذلك على علاقة تناسب من نوع استعاري.

ما هو الأساس الذي يقوم عليه التماثل؟ هل هو صنعة منطقية-لغوية أم أنّه نسيج أنطولوجي حقيقي؟ لا يوجد في هذا الصّدد اتفاق بين المؤوّلين. من بين المحدثين يعترف جيلسون (Gilson) أنّ «ما يسمّيه توما الأكويني معرفتنا بالإله تتمثّل في سلوكنا القائم على بناء قضايا إخبارية بخصوصه»[16]. يكفي أن نذهب أبعد بقليل، من دون ترك الأرثوذكسية التومية، فنؤكد أن التماثل يتحدّث فقط عن المعرفة التي يملكها الإنسان بخصوص الواقع، وعن طريقة تسمية التصوّرات، وليس الواقع في حدّ ذاته. والاستعارة الّتي نستمدّها منه هي «فرضية غير ملائمة» (*suppositio impropria*) تعتمد على التناسب بين «مقاصد ثانوية» (*intentiones secundae*) حيث إنّ عبارة /كلب/ (سواء كانت لفظية أو مرئية) لا تعني الكلب الحقيقي، بل كلمة /كلب/ أو تصوّر كلب[17]. وفي كون قابل للمعرفة من خلال التناسب بين الربّ والأشياء، تتأتّى الآلية الأساسية من التطابق بين الأسماء، حتى وإن عكست هذه الأسماء بالنسبة إلى توما الأكويني (خلافاً للاسميّين) خاصيات الأشياء. ولكي نلقى قبولاً واضحاً لهذه الفكرة يجب أن ننتظر انهيار لاهوتية القرون الوسطى في الاسمّية المتطرفّة التي ميّزت العلوم الكلاميّة المتأخرة، وأن يكتشف دارسو القرون الوسطى كتاب **الشعر**، الذي كان مجهولاً في تلك الفترة وأن يفسّروه.

---

(16) Etienne Henry Gilson, *Le Thomisme; introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 5ème éd. rev. et augm. (Paris: J. Vrin, 1947), p. 157.

(17) Ralph M. McInerny, *The Logic of Analogy; an Interpretation of St. Thomas* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961).

2.10. الثبت المقوليّ لتيساورو

نجد عودة جديدة بالاهتمام الى أنموذج أرسطو من خلال **المنظار الأرسطوطاليسيّ** لإيمانويل تيساورو(*) في أوج العهد الباروكي[18]. ويشارك تيساورو أستاذه ميله إلى إطلاق اسم استعارة على جميع المجازات والصور البيانية. ولن نذكر هنا الدقّة والحماس اللذين تناول بهما الدارس لطائف القول في كلمات منعزلة أو في نصوص قصيرة، وكيف وسّع الآلية الاستعاريّة إلى اللطائف المرئية والرسم والنحت والأعمال والكتابات والشعارات والحكم المختصرة والرسالات المقتضبة والحروف الغامضة والكتابات الهيروغليفية والأحاجي والأعداد والإشارات والأيقونات والأعمدة والسفن والأوسمة والأجسام الوهميّة. ولن نتحدّث عن الصفحات التي لامس فيها النظرية الحديثة للأعمال اللغوية، مبيّناً كيف نشير أو نروي أو ننفي أو نحلف أو نصوّب أخطاءنا أو نحجم عن الكلام أو نتعجّب أو نشكّ أو نؤيّد أو نحذّر أو نأمر أو نجامل أو نسخر أو ننادي أو نطلب أو نشكر أو نتمنّى. وبخصوص هذه الجوانب والجوانب الأخرى التي سنتحدّث عنها في ما بعد، نحيل القارئ إلى إعادة التركيب التي قام بها سبتشيالي (Speciale)[19]. وكان تيساورو يعرف جيّداً أنّ الاستعارات لا تأتي عن طريق صدفة موافِقة في الإبداع بل تقتضي عملاً يستوجب على من يريد إتقانه تمريناً.

(*) إيمانويلي تيساورو (Emanuele Tesauro)، 1592-1675، أديب ومبشّر يسوعي. مؤلّف دراسة هامّة في الخطابة **المنظار الأرسطوطاليسي**، حاول فيها انطلاقاً من خطابة أرسطو تنظيماً كاملاً للمتصوّرات وللوجوه البلاغية في اللغة الفنية في عصره (المترجم).

(18) Emanuele Tesauro, *Il Cannocchiale aristotelico* (Venezia: Baglioni, 1655).

(19) E. Speciale, *La Teoria della metafora in Emanuele Tesauro (testi di laurea)* (Bologna: Università degli studi, 1978).

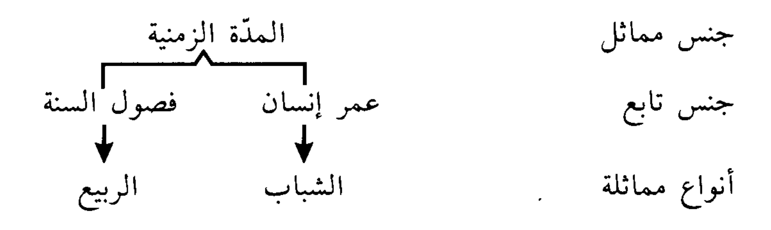
ويتمثّل التمرين الأول في قراءة الفهارس ومختارات النصوص ومجموعات هيروغليفية وميداليات وشعارات. إنّها تبدو دعوة صِرفاً للتناصّ، لمحاكاة «ما كان قد قيل». ولكن تقتضي المرحلة الثانية من التمرين تعلّم طريقة في التوليف.

يدعو تيساورو إلى وضع فهرس مقولي بواسطة جذاذات وجداول، أي إلى وضع أنموذج من كون دلالي منظّم. وينطلق من المقولات الأرسطيّة (الجوهر والكم والكيف والعلاقة والمكان والزمان والوضع والملك والفاعلية والانفعالية [انظر **المقولات**، 1ب25، 2أ8]) ثم يضع تحت كل منها مختلف العناصر التي تجمع جميع الأشياء التي يمكن أن تخضع لها. نريد أن ننشئ استعارة بخصوص قزم؟ علينا أن نتصفّح الفهرس المقولي إلى أن نصل إلى مدخل «الكمّ» ونتعرّف فيه على متصوّر «الأشياء الصغيرة» وعلى جميع الأشياء الصغيرة جدّاً التي يمكن في مرحلة ثانية تقسيمها (كما نقول اليوم) بحسب الاختيار السياقي من علم الفلك إلى الجسم البشري إلى الحيوانات إلى النباتات إلخ. إلّا أنّ الفهرس الذي يخصّ الجوهر ينبغي أن يقع إدماجه في فهرس ثان يحلّل فيه كلّ جوهر بحسب الجزيئات التي تنظّم الطريقة التي يتجلّى بها الشيء المعنيّ (من المنتظر أن نجد في مقولة «الكم»: «كيف يقاس» و«كم يزن» و«كم يملك من جزء». وفي مقولة «الكيف» نجد «إن كان مرئياً» أو «ساخناً» إلى غير ذلك). كما نرى، نجد أنفسنا إزاء نظام بأتمّ معنى الكلمة ينظّم المضمون في شكل موسوعة. عند هذا الحدّ نجد أنّ أصغر مقياس هو «الإصبع الهندسي»، وسنقول عن القزم أنه لو أردنا قياس هذا الجسم الصغير فسيكون الإصبع الهندسي مقياساً مفرطاً.

كان تيساورو، رغم بنيويّته الفوضوية، يعرف أنّ ما يضمن النقل الاستعاري ليست العلاقات الأنطولوجية بل بنية اللغة ذاتها.

لنتمعّن في الاستعارة الأرسطية بخصوص الشيخوخة على أنّها عشيّة الحياة (أو الشباب على أنّه ربيع). هنا ينتهج تيساورو مرّة أخرى نهج المماثلة، إلّا أنّ العلاقة قائمة بين التجاور في الفهرس. ويتمّ بناء النقل على النحو التالي:

الشكل رقم (3-4)



تصبح العقد العليا أصنافاً أولى أو اختيارات سياقيّة للعقد السفلى. يمكن أن نتصوّر أنّ المماثلة التي وجدها أرسطو بين /استلّ/ و /قطع/ تبقى لو اعتبرنا فعل استلّ تحت مقولة «الانفعال». ولكن لو اعتبرناه تحت مقولة «الملك»، يصبح «استلّ» مماثلاً لعمليات أخرى من الاستحواذ وليس لعمليات التفقير («انتزع»). من هنا تتضّح إمكانية أن نجوب الفهرس المقولي إلى ما لانهاية له مكتشفين ذخراً من الاستعارات الجديدة، ومن القضايا والبراهين الاستعاريّة.

إنه نسيج الأفلاطونية المحدثة القروسطية ولكن وقع حلّه عن وعي في نسيج خالص من وحدات المضمون الثقافي. إنه أنموذج توليد الدلالة غير المتناهية ونظام متدرّج (بصفة مفرطة) من المعينمات وشبكة من المؤوّلات.

3.10. فيكو وشروط الابتداع الثقافية

ينبغي ألّا تهمل نظرة ولو سريعة (وفي بعض الأحيان في قطيعة مع نظرية المعرفة) إلى تاريخ الدراسات حول الاستعارة

مفكّراً مثل فيكو(*) وبالخصوص كتابه **العلم الجديد** (وبالتحديد باب في المنطق الشعري) الذي يبدو أنه يطرح مسألة وجود نسيج ثقافي وحقول وعوالم دلالية ووجود سابق لتوليد الدلالة يسيطر على الإنتاج الاستعاري وتأويله (على أساس الملاحظات السابقة).

يناقش فيكو بلا شكّ «الصور المجازيّة الأولى» والكلام بواسطة الجواهر الحيّة حيث تقع تسمية الأشياء والظواهر الطبيعية مجازياً بالإحالة إلى أجزاء الجسم[20] (من ذلك «فم البئر» و«ظهر الجبل» إلخ...). وقد سال كثير من الحبر بخصوص هذه الفترة من «فجر اللغة». ويبدو أنّ فيكو يتحدّث فعلاً عن القدرة الاستعارية الفطرية للمخلوقات الإنسانية في فجر ذكائها، قائلاً إنّ ذلك الكلام أيقوني لأنه يقيم نوعاً من العلاقة المحاكية الفطرية بين الكلمات والأشياء. إلّا أنّ فيكو كان يعرف ويقول إنّه بقطع النظر عن إيطوبيا لغة آدمية (وهي إيطوبيا كانت موجودة عند دانتي، كما أنّها ميّزت بعد ذلك القرن السابع عشر الإنجليزي وميّزت أيضاً عصره) فإنّ ما نعرفه هو تنوّع اللغات: وفعلاً يقول فيكو «كما أنه من المؤكد أنّ الشعوب لاختلاف مناخاتها تكونت لديها طباع مختلفة، أعطت بدورها عادات كثيرة مختلفة، كذلك من طباعها وعاداتها المختلفة نشأت لغات مختلفة. وتبعاً لذلك

(*) جيامباتيستا فيكو (Giambattista Vico)، 1668-1744، مفكّر إيطالي ومؤلّف كتاب **العلم الجديد** (*Scienza nuova*) حيث يؤكد أنّ المعيار الوحيد لبلوغ الحقيقة وأساس العلم هو الحدث الفعلي: الإنسان لا يعرف إلّا من خلال ما يفعل أو ما يقول. لا يمكن أن يوجد علم الطبيعة لأنها من علم الإله بينما يمكن للإنسان معرفة الرياضيات لأنها من صنعه وكذلك التاريخ. ويميّز فيكو ثلاث مراحل في تطور الإنسان توافق ثلاثة عهود: عهد الهمجية والآلهة (مرحلة «الحسّ» الذي يسيطر عليه الخوف والوحشية) وعهد الأبطال (مرحلة الخيال: نشأة الأساطير والشعر) وعهد الإنسان (مرحلة العقل) (المترجم).

(20) Giambattista Vico, *La Scienza nuova ginsta l'edizione del 1744* (Bari: Laterza, 1967), pp. 162-163.

ونظراً لاختلاف طباعهم فقد نظروا إلى الأشياء الضرورية أو النافعة للحياة الإنسانية من جوانب مختلفة، ممّا أدى إلى ظهور عادات كثيرة مختلفة وأحياناً متناقضة، نتج منها تنوّع في اللغات»[21]. وتبعاً لهذا قام فيكو بالملاحظات الأساسية التالية: إنّ اللغات، مثل العادات، تنشأ من الأجوبة التي تعطيها المجموعات البشرية على المحيط المادي الذي تعيش فيه. ومع ذلك فحتى وإن كان اتجاه اللغة لدى جميع المجموعات هو أن تعمل حسب المنطق نفسه، وحتى وإن كانت الضرورات والمصالح الحياتية هي نفسها بالنسبة إلى الجميع، فإنّ المجموعات البشرية نظرت إلى تلك الكليّات الماديّة من جوانب مختلفة، أي إنها ناسبت بصفة مختلفة عالمها.

لقد وقع استمداد المقترحات المجازية «من الأشياء الطبيعية، بحسب خاصيّاتها أو تأثيراتها الحسيّة»[22]. وفي هذا المعنى يكون العمل الاستعاري دائماً مبرّراً. والسؤال هو أنه، استناداً إلى وصف الاختلافات في العادات وطرق مناسبة الضرورات والمصالح، ألا تكون تلك التأثيرات وتلك الخاصيات أرضية لبناء ثقافي؟ وفوق هذا البناء، وكلما ازداد اكتمالاً، يواصل الإبداع المجازي القيام بدوره في لعبته نفسها المتمثلة في توليد الدلالة غير المتناهية. على أنّه إذا كان من الضروري لخلق الاستعارات أن يوجد نسيج ثقافي تحتي فهل هذا يعني وجود لغة هيروغليفية أكثر روعة من اللغة الرمزية ومن اللغة التراسليّة، من دون أن يعتمد كلّ إبداع هيروغليفي على نسيج من «الأعمال» الرمزية ومن التواضعات التراسليّة؟ إنّ لغة الآلهة كتلة غير منظمة من المجازات المرسلة والكنايات: ثلاثة آلاف إلهٍ تمّ تحديدها من قبل فارّوني

(21) المصدر نفسه، ص 185.

(22) المصدر نفسه، ص 184.

(Varrone) وثلاثون ألفاً أسندت إلى اليونانيين، أحجاراً وينابيع وصخوراً وجداول وأشياء صغيرة، دالّة على القوة وعلى العلل وعلى الترابطات. وقد كوّنت لغة الأبطال استعارات (وهي إذن ليست بالفطرية التي نتصوّرها) ولكن الاستعارة أو بالأحرى المجاز الشائع يخلق حدّاً جديداً مستعملاً على الأقلّ حدّين معروفين من قبل (ومعبّراً عنهما)، ومفترضاً على الأقلّ حدّاً آخر غير معبّر عنه. هل يمكنها أن تتأسّس من دون لغة تراسليّة، الوحيدة التي هي رسميّاً تواضعيّة؟ إنّ جواب فيكو على هذه النقطة واضح جداً: «لكي نفهم تكوين هذه الأنواع الثلاثة من اللغات ومن الحروف، يجب أن نحدّد هذا المبدأ: تزامن ظهور الآلهة والأبطال والبشر. ومن تخيّل الآلهة هم نفسهم بشر وكانوا يعتقدون أنّ طبيعتهم البطولية تختلط بطبيعة الآلهة وبطبيعة البشر. كذلك تزامنت في نشأتها الأنواع الثلاثة من اللغات ومن الكتابات»[23].

في ضوء هذه الاعتبارات تبدو سيميائية فيكو قريبة ـ أكثر من قربها لجمالية الإبداع غير المعبّر عنه ـ من أنثروبولوجية ثقافية تعترف بالعلامات المقولية التي تراهن عليها الاستعارات ـ وتعمل على معرفة الملابسات التاريخية لهذه العلامات ونشأتها وتنوّعها. كما ترغب في معرفة أنواع الأعمال والأيقونات والخرافات.

11. حدود الشكلنة

لا يمكننا عند هذا الحدّ أن نتجاهل أن المنطق الصوري، في محاولته لأن يتحوّل إلى منطق لغات طبيعية، قد بذل في الفترة الأخيرة جهوداً متعدّدة ومهمّة للحدّ من الفضيحة الاستعارية، أو بالأحرى لإثراء منطق شروط الصدق معترفاً بشرعية العبارات

(23) المصدر نفسه، ص 186-187.

الاستعارية، هذه العبارات التي تتحدّث عن العالم وهي تكذب. ما نريد أن نلمّح إليه هنا هو أنّ علم الدلالة المنطقي يحدّد على أكثر تقدير المكان الذي يمكن أن يحتلّه الحساب الاستعاري داخل إطاره، ولكنه لا يفسّر، ونكرّر هذا مرّة أخرى، ماذا يعني أن نفهم الاستعارة.

لنتمعّن من بين الأمثلة الكثيرة في مثال قد يكون هو الأحدث، في محاولة لشكلنة الظاهرة. يريد الأنموذج المقترح «أن يعكس الارتباط السياقي للاستعارة، وأن يعطي تأويلاً استعارياً لأقوال يمكن أن تكون حرفياً حقيقية وغير منحرفة»(24). لنفترض معجماً من المحمولات الأحادية (ح1، ح2) ومحمولاً ثنائيّاً (=)، وثوابت فردية (ء1،ء2)، ومن المتغيّرات الفردية (ت1، ت2)، وروابط منطقية عادية. ثم نعطي قواعد نحوية (من نوع: إن كانت (ج1 وج2) حدّين، إذن (ج1 = ج2) هي صيغة). لنضف إلى دلالية هذه اللغة (ل)، صنفاً من «السياقات المثالية» (م). «لنفترض الآن أنّ (خ) صنف غير فارغ؛ هو عالم الخطاب ونفترض أنّه يحتوي على أفراد ممكنين (حاليّين أو غير حاليّين). تسند دالّة تأويليّة إلى كلّ محمول أحاديّ تابع للغة (ل) مجموعة ثانوية من (خ) وإلى كل ثابت عنصراً من (خ). لتكن (ف) صنف جميع دالات التأويل في (خ). لنختر بعض عناصر من (ف) على أنّها دالّة التأويل الحرفية ـ بحيث إنّها تسند إلى المحمولات الأحاديّة وإلى ثوابت اللغة تأويلها الحرفي. لِنُسمِّ هذه الوظيفة (وْ). لتكن (فْ) صنف جميع دالات التأويل (وْ) في (ف) وتتوافق مع (وْ) بخصوص القيم المسندة إلى الثوابت. لتكن (ر) دالّة رفع اللبس الاستعاري: فهي تسند إلى كلّ (م ∈ م) عنصراً من فْ-(وْ).

(24) M. Bergmann, «Metaphor and Formal Semantic Theory,» *Poetics*, vol. 8, nos. 1-2 (1979), p. 225.

الفكرة هي أن تقول لنا (ر)، بخصوص كلّ سياق مثالي، ما هي تأويلات المحمول في هذا السياق. وأخيراً، ليكن أنموذجاً للغة (ل) الخماسية ع = <خ، م، وْ، فْ، ر>[25].

كما هو واضح، لا يقول هذا التعريف شيئاً بخصوص الاستعارة. وهو بالفعل لا يزعم قول شيء عن ذلك: فالباحثة ليست مهتمّة بفهم كيف تعمل الاستعارات، بل ما يهمّها (بعد أن نقبل حدسيّاً أنّه في اللغات الطبيعية ننتج الاستعارات ونفهمها فهماً جيّداً) هو إقحام هذه الظاهرة في التمثيل الشكلني للغة طبيعية. صحيح أنّ الكاتبة نفسها تحذّر قائلة إنّ الأنموذج المقترح يسمح، على كلّ حال، بأن نفحص بصفة أفضل بعض الأسئلة وأن نصوغها بطريقة شكلنيّة مقبولة. مثلاً ماذا يجب أن نفهم بالتفسيرية الحرفية؟ هل التأويلات الاستعاريّة مرتبطة بتلك الحرفية؟ وهل كلّ عبارة لغوية قابلة للتأويل الاستعاري في سياق مّا، أو في كلّ سياق؟ إلى آخره. ولكن الأجوبة عن هذه الأسئلة لا يعطيها (على الأقلّ في الوقت الراهن) علم الدلالة الشكلني: «دون سياق مثالي ليست هناك قواعد محصورة لتأويل الاستعارات»[26]. وهو ما كانت الدراسات حول الاستعارة تعرفه من قبل. من المهمّ على كل حال أن تعي بذلك علوم الدلالة الشكلنيّة.

توجد بطبيعة الحال مقاربات شكلنيّة - لكونها تأخذ بعين الاعتبار ما توصلت إليه الدراسات الألسنية والمعجمية والسيميائية - تكشف بأكثر وضوح اهتماماتها (الاتجاهية) بما هو ملموس. على كلّ حال نحن مدينون إلى مثل هذه الدراسات بالتمييز بين الاستعارة التي يمكن أن نسميها مفهوميّة والاستعارة الماصدقيّة. من بين أمثلة النمط الأول نذكر قول /الصبيّة غصن بان/ الذي -

(25) المصدر نفسه، ص 226.

(26) المصدر نفسه، ص 228.

باعتبار بعض مسلّمات المدلول (من ذلك إن هي صبيّة فهي إذن من جنس البشر؛ إن هو غصن بان فهو إذن غير بشر) - يظهر بصفة واضحة استعارته (وإلّا فستكون العبارة دلالياً غير صحيحة، أو كذباً واضحاً). من بين أمثلة النمط الثاني قول /دخل الإمبراطور/ ، وهي عبارة في حدّ ذاتها حرفية ودلالياً غير ملتبسة، إلّا إذا وقع إسنادها في ظرف معيّن إلى دخول رئيس الموظفين. إلّا أنّ هذا المثال لا يمكن وجوده إلّا في عالم عبثي حيث لا تظهر الاستعارات إلّا في تعابير معزولة عن السياق وحيث يتدخّل نظام سيميائي واحد هو نظام اللغة اللفظية. وهي حالة لا تحدث إلّا في كتب اللسانيات القديمة وفي كتب علم الدلالة المنطقية. وبالفعل فإن جملة من هذا القبيل ينطق بها: أ) في سياق قد سبق أن قيلت فيه أو قيلت فيه أثناء دخول رئيس الموظفين؛ ب) عند إظهار صورة لرئيس الموظفين وهو داخل؛ ج) مع الإشارة إلى شخص يعرفه الجميع على أنه رئيس الموظفين وأنه ليس إمبراطوراً. مما يعني أنه عندما نربط العبارة المعزولة بالسياق اللغوي وبعناصر الأنظمة غير اللغوية فإنّنا نترجمها فوراً على النحو التالي /دخل رئيس الموظفين (الذي هو) الإمبراطور/ (مع افتراض أنّها ليست معلومة «بالقول»: دخل رئيس الموظفين الذي لقّبناه بالإمبراطور). عند هذا الحدّ يدخل المثال الثاني في مقولة المثال الأول: الصبية ليست غصن بان كما أنّ رئيس الموظفين ليس الإمبراطور[27].

يعترف تيون فان دييك (Teun van Dijk) أن «جزءاً فقط من نظرية جدية في الاستعارة يمكن أن تشمله مقاربة بعبارات علم دلالة شكلنيّة... الدلالة الشكلنيّة تحدّد الشروط... لكي يمكن

---

(27) انظر بخصوص هذه الحالات: Eco, *Trattato di semiotica generale*, para. 3,3.

تعريف الأقوال الاستعارية على أنّ لها قيمة صدق»[28]. ويشرح أن دلالة شكلنيّة بهذا الطموح لا يمكن أن تكون إلّا نوعيّة: أي علم دلالة يأخذ بعين الاعتبار تلك التي تسمّى في اللسانيات «انتقاءات تحديدية» (إن كان لـ/ سيّارة/ معينم «ميكانيكي» أو «لاعضوي» ولـ/ ٱلتهم/ معينمات من قبيل «بشري»، «الموضوع هو عضوي»، فتبعاً لذلك يكون دلالياً منحرفاً أن نقول: / ٱلتهم زيد السيارة/ ؛ إن كان لـ / ٱلتهم/ معينم «بشري» فلن يتسنّى قول / السيارة تلتهم الطريق/ ، أو ينبغي افتراض أنّ لهذا الانحراف النوعي أهدافاً استعاريّة). ومن هنا يأتي الفارق بين العبارات التي هي نوعياً غير صادقة مثل / الجذر التربيعي لسوزي هو السعادة/ ، وحتى نفيها غير صحيح، ولا يبدو أنّ لها تأويلاً استعاريّاً ممكناً (بطبيعة الحال هذا غير صحيح، إذ يتوقف على السياق) أمّا التعابير التي هي نوعياً غير صادقة ولكن يمكن تأويلها استعاريّاً (/ الشمس تبتسم عالياً في السماء/) والتعابير التي تكون نوعيّاً صادقة يمكن - في حالات إحالة خصوصيّة - أن تكون استعاريّة (/ دخل الإمبراطور/). وبهذا فإنّ التحديد النوعي دالّة تسند إلى كلّ محمول في اللغة «منطقة من الفضاء المنطقي».

يبدو أنّ منطقة من هذا النوع - والتي تعرّفها الدلالة الشكلنيّة على أنّها كيان مجرّد و«فارغ» - عندما يقع ملؤها فهي لا يمكن أن تكون إلّا جزءاً من فهرس تيساورو المقولي. وبما أنّ هذه المنطقة ستملأ بـ«نقاط» وبـ«أفراد محتملين» أو بـ«أشياء محتملة»، فإنّ مسألة الاستعارة ستقتضي مسألة المشابهات والفوارق بين هذه الأشياء. يبدو هذا صحيحاً ولكنه غير كاف. وبطبيعة الحال فإنّ النظرية مرضية أكثر ممّا تبدو عليه. توجد بداخلها إمكانية أن

---

(28) T. van Dijk, «Formal Semantics of Metaphorical Discourse,» *Poetics*, vol. 4, nos. 2-3 (1975), p. 173.

نقدّم، بعد تحديد الفوارق والمشابهات، تعريفاً شكلنيّاً لبعد المسافة أو قربها بين المستعار منه والمستعار له: /الجواد يزأر/ استعارة أقلّ جرأة من /نظرية النسبية تزأر/، لأنه توجد بلا شكّ في لعبة التقارب بين الخاصيات علاقة بين الزئير والخاصية «الحيوانية» للجواد أكثر ممّا نجد بين الزئير والخاصية «شيء مجرّد» لنظرية أينشتاين. ولكن ليس بمقدور هذا التعريف الجيّد للمسافة أن يقرّر أي الاستعارتين أفضل. خصوصاً أن المؤلف (الذي يعرف عن الاستعارة أكثر ممّا يسمح له به المنهج المختار في هذا المقال) يعترف في نهاية الأمر أنّ «اختيار المعايير الخصوصية لوظيفة المشابهة محدّد بصفة تداولية على أساس معارف ثقافية واعتقادات»[29].

والمحاولة التي قام بها غونتنار (Guenthner) ـ وهو عالم في المنطق جعل من أرسطو منطلق دراساته ـ لا تفضي هي الأخرى إلى نتائج مرضية أكثر: «لو كان على الاستعارات أن تحلّل في إطار الدلالة الشكلنيّة فأول ما ينبغي القيام به بطبيعة الحال توفير طريقة لإثراء المعلومة حول بنية مدلول المحمولات الذي هو مهمّ جداً على مستوى سلوكها الاستعاري»[30]. ولكنه يضيف على الفور أنّه لن يكون من الضروري بناء هذه المعلومة الدلالية في شكل موسوعة، وستكفي بضعة تحديدات نوعية. وهو ما يعني بالضبط الامتناع عن فهم المجاز. ولا أدلّ على ذلك من أنه، عندما حلّل بعض الأمثلة المأخوذة من «جماعة مو»، يجد غونتنار من جديد مثال الفتاة ـ البان. وكما سنرى، فكون الفتاة والبان يتميّزان بالليونة فإنّ هذا يمثّل معطى موسوعيّاً. وعلى كلّ حال يبدو أنموذج غونِتنار (الذي هو عديم الجدوى لفهم كيف

---

(29) المصدر نفسه، ص 191.

(30) F. Guenthner, «On the Semantics of Metaphor,» *Poetics*, vol. 4, nos. 2-3 (1975), p. 205.

تعمل الاستعارة) أكثر فائدة من غيره لإثراء دلالة شكلنيّة للغات الطبيعية. ينطلق المؤلف فعلاً من تمييز بين «أنواع طبيعيّة» (*natural kinds*) (كيانات تملك خاصيات قارّة، مثل أن يكون الأسد حيواناً مفترساً) مقابل «أنواع غير طبيعية» (non-*natural kinds*) مثل /رئيس/) ويعتمد على كون أنّه يجب اختيار خاصيات الأنواع الطبيعيّة سياقياً (بطبيعة الحال اعتماداً على المقام) لجعل الاستعارة مقبولة ومفهومة. والأنموذج النوعي هو الرباعية «ع = د، ف، ك، س بحيث يكون «د» فضاء غير فارغ من الأشياء أو بالأحرى عالم خطاب و«ف» دالّة تأويل و«ك» وظيفة تسند إلى كلّ شيء في «د» المجموعات (الأنواع) التي ينتمي إليها الشيء في الأنموذج و«س» وظيفة مستمدّة من مجموع تلك المحمولات التي ليست مسندة على أنها «أنواع طبيعيّة» من قبل «ك». ويحدّد الأنموذج النوعي أي الأقوال صادقة أو كاذبة أو خالية من الدّلالة (أي بالمعنى الحرفي غير دالّة). «الآن لو أضفنا دالّة «ب» تسند إلى كلّ محمول «ب» في لغة «ل» جملة من الخاصيات البارزة، فإنّ الأنموذج النوعي يفسّر المدلول الاستعاري لعبارةٍ مّا تقريباً بحسب الطريقة الموالية. إن كان قول ϕ غير صادق وغير كاذب في «ع»، وإن ترجم ϕ مثلاً القول الإنجليزي *John is a mule* ($\phi = \exists x$ (Mx & j=x) أو Mj)، عندئذٍ يمكن تأويل ϕ استعارياً عندما تكون هناك خاصية بارزة مسندة إلى «ع» بحيث تكون تلك الخاصية صالحة بالنسبة إلى جون. (مع الملاحظة أنّ هذه الخاصيات عادة ما تكون في ثقافتنا محدودة جداً، ولكنها ليست أبداً مرتبطة بالمدلول الأساسي للعبارة ـ ويمكن التحقّق من هذا بسهولة عندما نترجم قولاً استعارياً من لغة طبيعية إلى أخرى)»[31].

وبما أن الكيانات ذات الخاصيات البارزة، وجميع إمكانيات

(31) المصدر نفسه، ص 217.

ملء الجهاز لا يمكن أن توفّرها دلالية صوريّة، تتوقّف عند هذا الحدّ رحلتنا في عالم الخطاب هذا وعلينا الرجوع، كما سبق ذكره، إلى الدلالة المكوّنية.

12. التمثيل المكوّني وتداولية النصّ

1.12. أنموذج بحسب «الحالات»

عند هذا الحدّ يمكن أن نقوم بمحاولة تفسير للآلية الاستعاريّة: 1) إنّها تتأسّس على دلالة مكوّنية لها حجم موسوعة؛ 2) وهي تأخذ في الوقت نفسه بعين الاعتبار قواعد دلالة النصّ. إنّ دلالة في شكل موسوعة هي من دون شكّ أكثر فائدة من دلالة في شكل قاموس. لقد رأينا أنّ حجم القاموس يمكّن من فهم آلية المجاز المرسل، وليس من فهم آلية الاستعارة. لننظر في هذا الشأن المحاولات التي تمّت في مجال النحو التحويلي وفي الدلالة التأويلية[32]: عندما نحدّد أنّ في عبارة /إنها غصن بان/ يتحقّق نقل لخاصيات تجعل الفتاة تكتسب معيناً «نباتياً» أو يكتسب البان معيناً آخر «بشرياً»، فذلك لا يقول إلّا شيئاً قليلاً عمّا يحدث في تأويل هذه الاستعارة وفي إنتاجها. وفعلاً لو حاولنا تفسير النتيجة قائلين («هذه الصبية جنس بشري ولكنها تملك أيضاً خاصية نباتية») فلن نبتعد كثيراً عن المحاكاة الساخرة على طريقة موسكا (انظر الفقرة 2). وتتعلّق المسألة بطبيعة الحال بالليونة (مع أنّ البان ليس ليّناً بالصفة نفسها التيّ تتميّز بها الفتاة...) ولا يمكن أن نعتبرها من وجهة نظر دلالة في حجم قاموس.

ومع ذلك فإن دلالة مكونية في صورة موسوعة هي افتراضياً

---

(32) انظر تلخيصاً في هذا عند: Samuel R. Levin, *The Semantics of Metaphor* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1977).

غير متناهية، وتتخذ شكل أنموذج Q[33]، أي شكل شبكة من الخاصيات تكون إحداها مؤوّلات الأخرى، من دون أن تطمح أيّ منها إلى درجة تركيب لغوي واصف أو إلى وحدة تنتمي إلى مجموعة متميّزة من الكليّات الدلالية. في إطار يسيطر عليه تصوّر توليد الدلالة غير المتناهية كل علامة (لغوية أو غير لغوية) تعرّفها علامات أخرى (لغوية أو غير لغوية)، تصبح بدورها معرّفاً بها (definiendi) بالنسبة إلى ألفاظ أخرى وقع اتخاذها على أنها معرّفة (definienti). في المقابل بإمكان تمثيل موسوعيّ (وإن كان مثالياً)، يعتمد على مبدإ التأويل غير المتناهي، أن يفسّر بعبارات سيميائية بحتة مفهوم «التشابه» بين الخاصيات.

ونعني بالتشابه بين معينمين أو بين خاصيتين دلاليتين أنّه في نظامٍ مّا للمضمون تقع تسمية هاتين الخاصتين من خلال المؤوّل نفسه، سواء كان لفظياً أم لا، وبقطع النظر عن أن تكون المواضيع أو الأشياء التي عادة ما يستعمل من أجلها هذا المؤوّل لتعيينها تمثّل «مشابهات» مدركة. وبعبارة أخرى فإن أسنان الصبيّة الموصوفة في نشيد الإنشاد هي شبيهة بالنعاج فقط إذا ما استعمل المؤوّل /أبيض/ في تلك الثقافة المعيّنة للإشارة في الوقت نفسه إلى لون الأسنان ولون النعاج.

ولكن لا تستخدم الاستعارة المشابهة فحسب وإنّما تستخدم أيضاً التعارض. فالكأس والترس متشابهان من حيث الشكل (مستدير ومقعّر) ولكنهما متعارضان من حيث الوظيفة (السلم مقابل الحرب)، كما أن آرس وديونوسس متشابهان من حيث أنهما إلٰهان، ولكنهما متعارضان من حيث الغايات التي يتّبعانها والأدوات التي يستعملانها. ولوصف هذه الظواهر ينبغي على التمثيل الموسوعي أن يتّخذ حجم دلالة حالات تأخذ بعين

(33) Eco, *Trattato di semiotica generale.*

الاعتبار «الفاعل المنفّذ» و«المفعول به» الذي يمارس عليه الفاعل فعله و«المنفّذ المعارض» الذي قد يعارض الفعل و«الأداة/ الوسيلة» المستعملة من قبل المنفّذ و«المحور» أو هدف الفعل، إلخ. وقد بنا مؤلّفون عديدون دلالات من هذا النوع [يمكن أن نذكر «الفاعلين» عند تينيار (Tesnières) وغريماس، أو «الحالات» في نحو فيلمور، أو دلالة بييرويش]. والاعتراض الوحيد هو أنّ التحليل بالحالات تناول في العادة وإلى حدّ الآن الأفعال دون الأسماء. ولكن إن أمكننا أن نحلّل محمولات من خلال المواضيع التي قد تسند إليها، فسيتسنّى أيضاً أن نحلّل المواضيع اعتماداً على المحمولات التي بالإمكان إسنادها إليها. فالتمثيل الموسوعي المعتمد على الحالات يحذف الفارق بين المجاز المرسل والكناية (على الأقلّ في مرحلة أولى). ولو سجّلت كلّ المعرفة الموسوعية حول وحدة ثقافية معيّنة، فلن توجد مفاهيم خارج المضمون التصوّري. فالورقة معينم من معنم شجرة بالصورة نفسها لما عليه البذر، حتى وإن بدا الأول على أنه مكوّن تشكيلي والثاني على أنه سبب أو مصدر.

2.12. الكناية

ومن هذه الزاوية تصبح الكناية استبدال المعنم بواحد من معينماته (/شرب قارورة/ لقول «شرب خمراً»، لأن القارورة مسجّلة على أنها وعاء أخير للخمر) أو استبدال المعينم بالمعنم الذي ينتمي إليه (/ألا نوحي يا أورشليم/ لقول «فليبك شعب إسرائيل» لأنه من بين الخاصيات الموسوعية لأورشليم سنجد الخاصية التي تجعل أورشليم مدينة اليهود المقدّسة).

هذا النوع من الاستبدال المجازي ليس غير ما سمّاه فرويد «نقل». ومثلما يتمّ التكثيف بإجرائه على النقل تجري الاستعارة (كما سنرى) على التبادلات الكنائيّة.

ومع ذلك فإن لفظ /نقل/ بالذات هو الذي يجعلنا نفكّر في تلك الكنايات التي لم تسجّلها أي موسوعة، تلك التي نسمّيها تجريبية أو فرديّة، وتبرّرها علاقات ترتبط بالتجربة الذاتية - مثلما يحدث في النشاط الحلمي أو في لغة حبيسي اللسان[34]. ولكن لا نستطيع رفع الالتباس في الكناية الفردية إلّا في إطار السياق الذي يعمل فعلاً باعتباره تنصيصاً على سنن. وليس ثمّة ما يدعو إلى أن تقوم كعكة المادلين مقام «كومبري» (Combray) أو حتى مقام «الزمن المستعاد» (le temps retrouvé)، لو لم يتدخّل السياق الذي صنعه بروست (Proust) لإقامة هذه العلاقة. وعندما تشتغل العلاقة تكتسب - إن جاز القول - قوّة شيء قضي أمره، ويستحوذ السنن (أي الموسوعة) عليها، فيصبح لـ/كعكة المادلين/ بالنسبة إلى الجميع مدلول «الزمن المستعاد» تماماً مثل ما يعني يوم / 18 أبريل (نيسان)/ «بداية الحكم الديمقراطي المسيحي في إيطاليا ما بعد الحرب العالمية الثانية». واعتماداً على تمثيل بحسب الحالات حاولنا[35] أن نبيّن آلية النقل من معينم إلى معنم (والعكس) من خلال تحليل عبارة فرجيل: «Vulnera dirigere et calamos armare veneno» [Aeneidos, X, v. 140].

هذا البيت، الذي يمكن ترجمته سواء بـ«وزّع جروحاً بنبال مسمومة» أو «دهن النبال بالسمّ ورماها»، لعب على كون / *vulnera dirigere*/ تقوم مقام «*dirigere tel*» (أو *dirigere ictus*، *dirigere plagas*، *vulnerare*). لنفترض أن «*vulnerare*» هي التأويل الصحيح ولنتصوّر تمثيلاً دلالياً له صورة حالات من هذا النوع:

(34) Roman Jakobson, «Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances,» in: Roman Jakobson and Morris Halle, *Fundamentals of Language*, Janua Linguarum; nr. 1 ('S-Gravenhage: Mouton, 1956).

(35) المصدر نفسه.

الشكل رقم (3-5)

جرح/ Vulnerare/ ← فا مف أد مح

إنسان إنسان سلاح جرح (Vulnus)

(حيث فا: فاعل؛ مف: مفعول به؛ أد: أداة؛ مح: محمول)

ها إنّ عبارة / رمى جروحاً/ تصبح كناية في مقام «جرح»، بما أنها تضطلع ب«محور» (أو بتأثير) الفعل أي إن المعينم يقوم مقام المعنم بأكمله. وفي الباب نفسه نصنّف المثال الأرسطي / توقّف/ لقول «أرسى»: فالتوقّف يبدو في تمثّله مثل «تأثير» أو «محور» إلقاء المرساة. والحالة المعاكسة (المعنم عوض المعينم) هي أن نصف سيّارة متوقّفة على أنها راسية بصفة دائمة. والتمثيل الموسوعي لـ/ توقـف/ يجب أن يذكر من بين أدواته أيضاً المرساة.

يبدو هذا النوع من التمثيل صالحاً بخصوص الأفعال ولكنه يطرح بعض الإشكال بخصوص الأسماء. وفعلاً كيف نجد «الفاعل المنفّذ» و«المفعول به» و«الأداة» بخصوص عبارات مثل / بيت/ و/ بحر/ أو / شجرة/؟ إنّ المقترح الممكن هو أن نفهم جميع الأسماء على أنـها أفعال أو أعمال تشيّأت[36]. وتبعاً لذلك عوضاً عن / بيت/ نقول / بنى بيتاً/. ولكن النمط التمثيلي الذي يبدو قادراً على أن يعوّض هذه الترجمة الصعبة من الأسماء إلى الأفعال هو النمط الذي يسمح لنا بأن نرى الـ«مفعول به» المعبّر عنه من خلال الاسم على أنه نتيجة فعل إنتاجي يقتضي منفّذاً أو «سبباً» و«مادة» يقع استخدامها و«شكلاً» يقع فرضه و«هدفاً» أو «محوراً» يرمي إليه المفعول به. لو فكّرنا جيّداً في هذا لوجدنا أنها

(36) انظر: Eco, *Lector in fabula: La Cooperazione interpretative nei testi narrativi*, chap. 11.

ليست في الحقيقة سوى العلل الأرسطيّة الأربع (الفعل والصورة والمادّة والغاية) حتى وإن أجريناها إجراء عمليّاً ومن دون دلالات حافّة ميتافزيقيّة.

وتبعاً لذلك يمكن تمثيل اسم /س/ أن يتخذ الشكل الموالي:

الشكل رقم (3-6)

/س/ ← ش	ف	م	غ
شكل س	من ينتج س	ممّ يصنع س	لأيّ شيء يصلح س

يمكن تمثيلاً من هذا القبيل لا ينسخ إلّا خاصيات موسوعية أن يؤدي إلى مشجّرات فورفريّة كثيرة التنوع، أي أن يؤدي إلى العلاقات القاموسية الأكثر تنوّعاً. لو أردنا على سبيل المثال أن نعتبر /س/ من زاوية الغاية، فإنّ /س/ سينتمي إلى صنف جميع الخاصيات «خ» التي لها الوظيفة نفسها. وتبعاً لذلك فسيتّخذ تمثيله الشكل التالي:

الشكل رقم (3-7)

خ

↑

/س/ ← ش، ف، م، . . .

ويمكن أن تتمّ العمليّة عينها من زاوية الخاصيات «ش»، «م» أو «ف». لنفترض أنّ «س» هو /بيت/ وأن نمثّله (بصفة مبسّطة جداً) على النحو التالي:

الشكل رقم (3-8)

/بيت/ ← ش ف م غ

سقف ثقافة آجر مأوى

فلو قرّرنا أن نعتبر البيت من وجهة نظر وظائفه، فخاصيّته على أنه مأوى تصبح تحليلية، ومن هنا يمكن أن نسمّي البيت على أنّه مأوى، أو المأوى على أنّه بيت. كما أنّنا لو وصفنا البيت من حيث خصوصياته الشكلية، فبإمكاننا أن نسمّي البيت سقفاً، والعكس صحيح.

وبالفعل فإنّ العلاقة بيت/ مأوى اعتبرت دائماً علاقة من نوع كنائيّ، بينما اعتبرت دائماً العلاقة بيت/ سقف من نوع المجاز المرسل. ويتطلّب هذا الأمر شيئاً من النظر.

عند التأمّل في تمثيل من هذا النوع نتفطّن (بما أنّ التعريف التقليدي للمجاز المرسل لا يقتضي فحسب العلاقة جنس/ نوع بل أيضا جزء/ كلّ) إلى أنّ العلامات المسجّلة تحت ش (الجوانب الشكلية) تبدو ذات أفضليّة لأنها تسمح بمجازات مرسلة مخصّصة من نوع Π، بينما العلامات الأخرى (التي تخصّ العلاقة شيء/ مادّة، شيء/ علّة، شيء/ غاية) تبدو أنها تنتمي إلى الاستبدال الكنائي. لنقل على الفور إنّ هذا التمييز، الراجع إلى تقاليد بلاغية متأصّلة، لا يصمد من الناحية النظرية. ثمّة نوع واحد من المجاز المرسل الممكن، وهو المجاز المعمّم أو المخصّص من نوع Σ، وهو من الناحية الوصفيّة مشتقّ مقارنة بالنسيج الكنائي الذي يوفّره السنن.

لماذا قام إذن على مرّ القرون تمييز مناف بهذه الصفة للعقلانية بين المجاز المرسل من نوع Π والكناية، بما أنّهما يعدّان من وجهة نظر تمثيل دلالي متماسك نوعين متساويين من العلاقة معنم/معينم، أي كناية؟ وقد تفسّر كذلك هذه الغرابة، بعد التمكّن من حلّها، لماذا يعسر دوماً التمييز بين المجاز المرسل والكناية ولماذا وحّد مؤلف مثل جاكبسون عمليّاً بين جملة من

الظواهر القائمة على التجاور (حتى وإن خلط بين التجاور المقنّن والتجاور الفريد) تحت تسمية /كناية/[37].

لا يمكن أن يكون الجواب إلّا تاريخياً - ظاهراتيّاً. إنّنا ندرك الأشياء قبل كلّ شيء بصفة بصرية، وحتى بالنسبة إلى الأشياء غير البصرية فإنّنا ندرك منها بالأساس الخصوصيات التشكلية (جرم مستدير أو أحمر، صوت خفيض أو قويّ، إحساس عند اللّمس بالحرارة أو الوخز، إلى غير ذلك). وليس بمقدورنا إلّا الاعتماد على اختبار لاحق لتحديد الأسباب، والمادّة التي يتكوّن منها الموضوع، وغاياته أو وظائفه المحتملة. ولهذا السبب اكتسب المجاز المرسل المخصّص (الذي يقوم بالأساس على العلاقة بين «شيء» وأجزائه) وضعية متميزّة: وهي الوضعية المتميّزة التي يكتسبها الإدراك الحسّي بالنسبة إلى أنماط معرفية أخرى، التي يمكن أن نسمّيها أيضاً «أحكاماً»، والتي تتأسّس على استدلالات لاحقة والتي يبدو، لأول وهلة، أنّها تنقل خارج الشيء في حدّ ذاته، نحو مصدره أو نحو غايته. والحال أنّه من المهمّ كذلك ومن المميّز بالنسبة إلى كأس أن تكون مستديرة ومقعّرة، وأن تكون شيئاً مصنّعاً، وأن تصلح لاحتواء سائلٍ مّا. إلّا أنّه يصحّ من جهة أخرى أنّه قد لا نعرف لأي غاية تصلح كأس، ولا من أي مادّة صنّعت، ولا حتى إن كانت من صناعة البشر أو خلق الطبيعة، ومع ذلك ندرك أنّها مستديرة ومقعّرة. ولكن التمييز، كما سبق أن قلنا، يتوقّف على الطريقة التي نقارب بها الأشياء. بما أنه، بعد التعرّف عليها، يتمّ تفرّدها والتعريف بها أيضاً من خلال مصدرها، السببيّ والمادّي، وغايتها، إذ يمكن في تمثيل موسوعي إهمال هذه المراحل «التاريخية» التي عرّفت بها وتنظيم خاصيّاتها، إن أردنا القول، بصفة متزامنة.

---

(37) Jakobson, Ibid.

12. 3. المحور والأطر والتشاكلات الدلاليّة

يعدّ التمثيل الموسوعي غير متناهٍ بالقوّة. قد تكون في ثقافة مّا وظائف الكأس مختلفة، فوظيفة احتواء السوائل ليست إلّا وظيفة من بين وظائف متعدّدة (لنفكّر مثلاً في الوظائف الطقسية للكأس أو في الكؤوس الرياضية). ماذا ستكون إذن مؤوّلات الكأس التي ينبغي تسجيلها تحت حالة «غ» (محور أو وظيفة)؟ وما هي تلك التي سنجمعها تحت «ش»، «ف» و«م»؟ إن لم تكن غير متناهية، فهي على الأقلّ غير محدّدة. وكما سبق أن ذكرنا[38]، فإنّ «سيميائية السنن هي أداة عمليّة تصلح لسيميائية إنتاج العلامة... يجب إذن على البحث السيميائي أن يعتمد المبدأ المنهجي التالي: إنّ تحديد الحقول والمحاور السيميائية ووصف ضروب السنن العاملة حالياً لا يتسنّى تحقيقها في أغلب الأحيان إلّا أثناء دراسة الظروف التواصليّة التي تحفّ برسالةٍ مّا». وبعبارة أخرى، فإنّ عالم الموسوعة على قدر من الاتّساع (إن صحّت فرضية التأويل غير المتناهي من علامة إلى علامة وتبعاً لذلك فرضية توليد الدلالة غير المتناهي) بحيث إنّه في إطار سياق معيّن (وتحت تأثير ذلك السياق) يقع تنشيط جزء معيّن من الموسوعة واقتراحه على أنّه «سور»[39] يسند الاستبدالات الكنائيّة ونتائجها الاستعارية ويفسّرها.

من أين يتأتّى هذا التأثير السياقي؟ إنّه يتأتّى (أ) إمّا من تحديد محور أو متحدّث عنه، وتبعاً لذلك اختيار المسار التأويلي أو التشاكل الدلالي؛ (ب) أو من الإحالة على الأطر أو السيناريوهات التناصّية التي لا تسمح بمجرّد تحديد المحور فحسب بل تمكّن أيضاً من تحديد تحت أي وجه من الوجوه ولأيّة

---

(38) انظر: Eco, *Trattato di semiotica generale*, para. 13,2.

(39) Umberto Eco, «Semantica della metafora,» in: Umberto Eco, *Le Forme del contenuto*, Nuovi Saggi Italiani; 8 ([Milano]: Bompiani, [1971]).

غاية من الغايات وبحسب أي توجّه توقعّي يقع الحديث عنه. كل هذه الجوانب التابعة للدلالة النصية تمّ تحديدها (انطلاقاً من الأبحاث الراهنة)[40]. يكفي هنا، إنّه لو قلنا /ليست لزيد مشاكل حياتية لأنه يغترف من ثروات أبيه/ فإن المحور أو المتحدّث عنه هو بلا شكّ «موارد زيد»، وتبعاً لذلك سيتعيّن علينا أن نختار شجرة فورفريوس متعلقة بالـ«التملّك»، وإطاراً أو سيناريو «حياة من دون خوف من الاحتياج» (وسيحملنا ذلك مرّة أخرى إلى إبراز جميع معينمات «التملّك» و«الإثراء»). ولكن يكفي أن تتغيّر نبرة السياق لتعطي /ليست لزيد مشاكل حياتية لأنه، مثل صرصار لافونتان، يغترف من ثروات أبيه/ حتّى يظلّ المحور على حاله بينما سيحيل الإطار على قصّة موارد تنضب.

ثمّة ملاحظة تفرض نفسها وهي أنّه لو كانت الموسوعة متّسعة جداً فإنّه لا وجود لفارق بين هذا النوع من الكناية والاستعارة. لأنه (كما سنرى ذلك) لو توفّرنا على استعارة عندما نستبدل، اعتماداً على تطابق كنائي (خاصيّتان متماثلتان في معنمين مختلفين)، معنماً بمعنم - بينما الكناية هي استبدال معينم بمعنم والعكس - فإنّه ينبغي حينئذٍ في تمثيل موسوعي متّسع أن نسجّل أيضاً أنّ المعنم «س» يتميّز باحتوائه لخاصيّة مماثلة للمعنم «ي». فاعتماداً على التماثل بين «عنق البجعة أبيض وعنق المرأة أبيض» يقع استبدال البجعة بالمرأة. ولكن في تمثيل موسوعي جيّد ينبغي أن نجد من بين خاصيات العنق النسائي (على الأقل على مستوى الدلالة الحافّة) أيضاً خاصيّة أنه «مثل عنق البجعة». ولذا فالاستبدال يجري من المعينم إلى المعنم. والواقع هو أنّ الموسوعة ليست دائماً على هذه الصّورة من الإلمام. أو بالأحرى،

---

(40) Eco, *Lector in fabula: La Cooperazione interpretative nei testi narrativi.*

تصبح كذلك عندما نكوّنها شيئاً فشيئاً. والاستعارات تصلح فعلاً لذلك. أي إنّ الاستعارات كنايات تجهل وجودها إلى أن يأتي يوم تصبح فيه كنايات.

12.4. الاستعارات الساذجة والاستعارات «المفتوحة»

لنأخذ مثالين بسيطين، بل بدائيين، هما اللغزان الإزلنديّان اللّذان تحدّث عنهما بورخس[41]: /شجرة الجلوس/ أي «مصطبة» و/منزل الطيور/ أي «الهواء». لنتمعّن في الأول. اللفظ الأول الذي لا يدعو إلى الشك هو /شجرة/. لنبنِ منه رسماً مكوّنياً:

الشكل رقم (3-9)

/شجرة/ ← ش	ف	م	غ
جذع	طبيعة	**خشب**	ثمار
أوراق			...
...			
(عمودي)			

كما يتضح في هذه المرحلة الأولى لا نعرف ما هي المعينمات التي يجب اعتبارها حاضرة سياقياً. وتسمح الموسوعة (الذخيرة الافتراضية للمعلومات) بأن نملأ بصفة لانهائية هذا التمثيل. إلّا أنّ السياق يشير أيضاً /للجلوس/. من وجهة نظر الحقيقة فالعبارة ملتبسة. لا يمكن الجلوس على الأشجار، أو بالأحرى يمكن الجلوس على غصن من أغصان الشجرة، ولكن لا نفهم إذاً لماذا وقع استعمال حرف التعريف /الـ/ (بحسب بروك ـ روز (Brooke-Rose) هو إشارة للاستعمال الاستعاري). وتبعا لذلك

---

(41) J.-L. Borges, *Obras completas* ([Buenos Aires]: Emecé Editores, [1953-]), vol. 1: *Historia de la eternidad.*

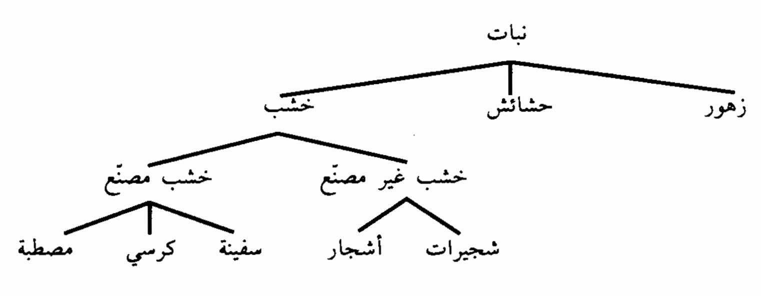
فهذه الشجرة ليست شجرة. يجب أن نجد شيئاً له بعض خاصيات الشجرة، ولكنه سيفقد خاصيات أخرى، فارضاً على الشجرة خاصيات لا تملكها. نجد أنفسنا هنا أمام عمليّة استكشاف (وليس من قبيل الصدفة أنّ اللغز يعتمد على استعارة «صعبة»). توجد جملة من الافتراضات تحملنا على أن نميّز من جذع الشجرة خاصية «العمودية» ممّا يجعلنا نبحث عن شيء هو أيضاً من خشب ولكنه «أفقي». لنحاول أن نمثّل فعل /جلس/. لنبحث من بين الأشياء التي يمكن الـ«فاعل» أن يجلس عليها عن الأشياء التي تنتمي إلى «أفقي». إنّ الإيزلندي البدائي أو الشخص الذي يعرف أنّ العبارة ترجع إلى سنن الحضارة الإيزلندية البدائية، سيحدّد فوراً المصطبة. لنركّب تمثيل /مصطبة/ :

الشكل رقم (3-10)

/مصطبة/ ← ش	ف	م	غ
أفقي	ثقافة	**خشب**	جلوس

العلامة المكتوبة بالأحرف المائلة هي الوحيدة المماثلة لـ /شجرة/. أمّا العلامات الأخرى فمعارضة أو على الأقل مختلفة. لنقم الآن بعمليّة ثانية. لنفترض أنّ الوحدتين الثقافيتين المستعملتين يمكن أن تنتميا إلى شجرة فورفريوس نفسها، مثلاً :

الشكل رقم (3-11)



تتماثل الشجرة والمصطبة في العقدة العليا من الشجرة (كلتاهما نبات)، وتتعارضان في العقدة السفلى (إحداهما غير مصنّعة والأخرى مصنّعة). يحدث الحلّ تكثيفاً من خلال جملة من النقلات. وعلى المستوى المعرفي لا نتعلّم شيئاً كثيراً، ما عدا أنّ المصطبات متكوّنة من الخشب المصنّع. وسنجد في تمثيل موسوعي ثري جدّاً من بين علامات /شجرة/ أيضاً علامة «تصلح لصنع مصطبات». إنـها استعارة فقيرة.

لنتحوّل إلى اللغز الثاني /منزل الطيور/. يمكننا هنا أن نكوّن حالاً تمثيلين:

الشكل رقم (3-12)

	ش	ف	م	غ
/منزل/ ←				
	مستطيل	ثقافة	أرض	ملجأ
	مغلق		(غير حيّ)	
	مغطى			

	ش	ف	م	غ
/طيور/ ←				
	ذو أجنحة	طبيعة	أرض	يطير في الهواء
	الخ..		(حيّ)	

يستدعي هذا تدقيقين. بطبيعة الحال لقد تمّ تحديد معينمات تبدو مناسبة (نتيجة جملة من الافتراضات). وتمّ تمييز المواد بحسب منطق العناصر (الأرض والهواء والماء والنار) وعند هذا الحدّ وجدنا تناقضاً بين ما للمنزل من طابع أرضي وما للطيور من غاية التحليق في الجوّ. من الملاحظ أنه، من خلال تضمين دلاليّ مّا، يعطى المعينم «هواء» أيضاً من خلال الشكل «المجنّح» للطائر. إنـها افتراضات جريئة ولكن من الواضح أنّ هذه الاستعارة «أصعب» من الاستعارة الأخرى وهي، كما سنرى، أكثر «شاعرية». ولكن لنحاول الآن تمثيل /هواء/ بطبيعة الحال مع اعتبار الحقل المعينمي الذي يفتحه لفظ /منزل/ :

الشكل رقم (3-13)

/ هواء / ← ش ف م غ

لا شكل له طبيعة هواء ليس ملجأ
مفتوح

من الواضح أنّه من بين غايات أو وظائف الهواء حدّدنا وظيفة «ليس ملجأ» فقط لأنّ في لفظ /منزل/ يوجد معينم «ملجأ». إلّا أنّه يبدو عند هذا الحدّ وفي هذه الاستعارة أنّ جميع المعينمات ـ في المقارنة منزل/هواء ـ متعارضة. أين يوجد وجه الشبه؟ في بناء معقّد في شكل شجرة حول المعينم السياقي «عناصر» بحيث تجد الوحدتان المعنيّتان عقدة مشتركة ـ عالية جداً في شجرة فورفريوس معدّة للغرض.

وعلى المؤوّل عندئذٍ أن يقوم باستدلالات حول المعينمات التي وقع تحديدها. أي عليه أن يتّخذ من معينمات مختلفة أصولاً يقيم عليها تمثيلات دلالية جديدة[42]. لنوسّع في مجال الموسوعة: ما هو المحيط الذي يعيش فيه الإنسان وما هو المحيط الذي تعيش فيه الطيور؟ يعيش الإنسان في محيطات مغلقة (أو مسيّجة) بينما تعيش الطيور في محيطات مفتوحة. وما هو بالنسبة إلى الإنسان شيء يتعيّن عليه الاحتماء منه يمثّل بالنسبة إلى الطيور ملجأ طبيعيّاً. لنجرّب شجرات فورفرية جديدة يكون فيها مسكن أو محيط مغلق مقابل مسكن أو محيط مفتوح. «تسكن» الطيور إن جاز القول في الهواء. وعبارة إن جاز القول هي التي تحدث التكثيف. تتراكب أطر أو سيناريوهات: لو شعر إنسان بالخطر ماذا يفعل؟ يلجأ إلى البيت. لو شعر طائر بالخطر ماذا يفعل؟ يلجأ إلى الهواء. وبالتالي لدينا ملجإ مغلق مقابل ملجإ مفتوح. ولكن هذا الهواء الذي يبدو إذن مكان خطر

---

(42) انظر: Eco, *Trattato di semiotica generale*, para. 12,2.

(ريح أو مطر أو عاصفة) يصبح بالنسبة إلى بعض الكائنات مكان لجوء. لدينا هنا حالة من استعارة «جيّدة» أو «شعرية» أو «صعبة» أو «مفتوحة». لأنه بإمكاننا أن نتجوّل بصفة غير محدّدة في مجال توليد الدلالة، وأن نجد نقاط تلاق في عقدةٍ مّا من شجرة فورفريوس واختلافات في العقد السفلى، مثلما نجد بالفعل عدداً كبيراً من الاختلافات والتعارضات في المعينمات الموسوعية.

ومن هنا يمكننا تقديم صيغة أولى لقاعدة: بعد النظر في السياق، في الحدّين الأولين اللذين يعرضهما، يجب أن نجد معينمات فيها شيء من الشبه (ألفاظاً مشتركة) تحملنا على افتراض وحدة دلالية ثالثة تعرض مع الوحدة المستعار منها (التي هي مستعار لها) معينمات قليلة مشابهة وأخرى كثيرة غير مشابهة، وتتركّب مع الأولى داخل شجرة فورفرية توجد فيها وحدة على مستوى عقدة عالية جدّاً واختلاف على مستوى العقد السفلى. لن نبحث عن قاعدة رياضية تحدّد «المسافة» الصحيحة، وتقول في أي عقدة يجب أن نجد التماثل والاختلافات. بل نقول إنّ الاستعارة «الجيّدة» هي الاستعارة التي لا تسمح بالتوقّف الفوري للبحث (كما حدث بالنسبة إلى المصطبة)، بل تفضي إلى اختبارات مختلفة، متكاملة ومتناقضة. ولا يبدو هذا مختلفاً عن معيار المتعة الذي حدّده فرويد للملحة الجيّدة والمتمثّل بلا شكّ في الادّخار والاقتصاد ولكن ليس هذا فحسب بل لأنّه بهذه الطريقة تتحقّق بسهولة (وبتوجيه) «دارة قصيرة» لو حاولنا توضيحها في جميع مراحلها لتطلّبت منا كثيراً من الوقت[43].

عند هذا الحدّ أين يوجد التناسب الأرسطي؟ من المؤكّد أنّ الهواء هو بالنسبة إلى الطيور مثل البيت بالنسبة إلى الإنسان (تحت علاقةٍ مّا). ولكن هذا على أكثر تقدير هو تلخيص النتيجة النهائية

---

(43) Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten.*

لكل اختبار تأويلي. إنه تعريف ما يمكن، منذ تلك الآونة فصاعداً، أن توفّره الملحة من معرفة إضافية. لأن التناسب في حدّ ذاته لا يضيف الكثير ويجب إذاً ملؤه. فهو على الأكثر يذكّر بالحدّ الرابع /إنسان/ (وهنا يمكن إتمام لعبة التكثيف: إنسان = أرضي، طيور = هوائي، إنسان له ساقان، طيور لها أجنحة، إلى غير ذلك).

علينا الآن أن نتحقّق من أنّ هذا الافتراض التأويلي يصلح لعبارات استعاريّة أخرى أو للمجازات الشائعة الأكثر مبالغة أو للابتداع الشعري الأكثر رقّة. لنضع أنفسنا في مقام الشخص الذي سيرفع اللبس لأول مرّة عن عبارة /ساق الطاولة/. لو فكرنا جيّداً فسنجد أنه في البداية كان لغزاً (وكان فيكو يعرف ذلك). إلّا أنه من الضروري أن نعرف قبل ذلك ما هي الطاولة وما هي الساق. إنّنا نتعرّف في الساق (البشرية) على وظيفة «غ» على أنها دعامة لجسم. كما نتعرّف في الوصف الشكلي «ش» للـ/طاولة/ على معلومة كونها تقف على أربعة عناصر. لنفترض حدّاً ثالثاً /جسم/ وسنجد أنه في «ش» يقف على ساقين. لنبحث عن معينمات تتعلّق بالوضعية العمودية سواء في الساق أو في الشيء «س» الذي يحمل الطاولة. سنجد بطبيعة الحال مقابلات في معينمات مثل «طبيعة مقابل ثقافة»، «حيّ مقابل غير حيّ». لنجمع /طاولة/ و/جسم/ تحت شجرة فورفريّة تعتبر «البنى المفصليّة»: نجد أنّ /جسم/ و/طاولة/ يشتركان في العقدة العليا ويتميّزان في العقد السفلى (مثلاً في البنى المفصلية الحيّة مقابل البنى المفصلية غير الحيّة). نمرّ إلى المقارنة بين /ساق/ حيّة و«س» التي يعطيها المجاز الشائع الاسم الزائف ونكوّن شجرة الدعائم: كلتاهما دعامة، إحداهما حيّة والأخرى غير حيّة. باختصار، إنّ الآلية واضحة. نتساءل على أكثر تقدير إن كان مجازاً شائعاً من النوع «الجيد». لا نعرف، فلقد اعتدنا عليها كثيراً ولا يمكن أن نستعيد

أبداً براءة الإبداع الأول. لقد أصبح الآن مركّباً جاهزاً، عنصراً من سنن، مجازاً شائعاً بالمعنى الضيق، وليس استعارة إبداعية.

لنحاول إذن مع استعارتين حقيقيّتين: نقول عن فتاة تتمتّع بصحّة جيّدة وجمال رائع /إنها وردة/. وكتب ماليرب (Malherbe) قائلاً /وعاشت وردة ما تعيشه الورود: حيّز الصباح/.

تحدّد الاستعارة الأولى على الفور بصفة سياقية المستعار منه والمستعار له. وتبعاً لذلك نواصل في مقارنة /امرأة/ و/وردة/. ولكن العمليّة لن تكون أبداً بمثل هذه السذاجة. فالتناصّ الذي نعرفه ثريّ بالعبارات الجاهزة وبالـ«سيناريوهات» المعروفة من قبل... ولذا نعرف من قبل ما هي المعينمات التي سنبرزها وما هي المعينمات التي سنهملها:

الشكل رقم (3-14)

حيّ
↑
نباتي
↑
/وردة/ ← **ش** **ف** **م** **غ**
لون طبيعة **نبات** جمال في حدّ ذاته
نضارة

حيّ
↑
حيواني
↑
/امرأة/ ← **ش** **ف** **م** **غ**
لون طبيعة **حيوان** جمال في حدّ ذاته
نضارة

اللعبة هي من البساطة بحيث تثير الحيرة. فمعظم المعينمات الموسوعية مشابهة. ولا توجد معارضة إلّا على مستوى نبات/ حيوان. نبني على هذا المستوى شجرة فورفريّة ونكتشف أنه، رغم المعارضة في العقد السفلى، توجد وحدة على مستوى العقدة العليا (حيّ). ولكن لكي نفعل هذا يجب أن نعرف بطبيعة الحال أننا عندما نقارن امرأة بوردة فنحن نتحدّث عن امرأة-موضوع، تعيش مثل الورود من أجل الجمال في حدّ ذاته، وهي زينة صرف يزدان بها الكون. وأخيراً تتضح مسألة التشابه أو الاختلاف بين الخاصيات. إنـّها ليست إدراكية أو أنطولوجية بل سيميائية. ويجب على اللغة (أي التقليد البياني) أن تكون قد حدّدت قبل ذلك أنّ «نضارة» و«لون» هما عرضان، بالاعتبار نفسه، لشروط صحّة جسم بشري ولشروط صحّة الوردة، حتى وإن كان من النادر أن يكون للون خدّ المرأة، من وجهة نظر فيزيولوجية، طيف اللون الوردي نفسه الذي للزهرة. يوجد فارق بينهما بحساب الملّيميكرون، ولكن الثقافة جمعت بينهما، وسمّتهما باستعمال العبارة بعينها أو مثّلت كليهما باللون عينه.

ما عسى أن يكون قد حدث في المرّة الأولى؟ لا نعرف ذلك لأن الاستعارة تنشأ فوق نسيج ثقافي قيل سلفاً.

هي إذن استعارة فقيرة، «مغلقة»، ضئيلة على المستوى المعرفي وتقول ما سبقت معرفته. ولكن الاختبار يحذّرنا من أنّه لا توجد استعارات «مغلقة» بصفة مطلقة لأنّ صفة الانغلاق فيها تداولية. لنتصوّر مستعملاً ساذجاً للّغة تعترضه فيها هذه الاستعارة لأول مرّة. إنّه سيدخل في لعبة محاولات وأخطاء كمن يريد رفع اللبس لأول مرّة عن /بيت الطيور/. لا توجد استعارة «عديمة الشاعرية» بصفة مطلقة فهي موجودة فقط لتحديد حالات اجتماعية-ثقافية. على عكس ذلك يبدو أنه توجد استعارة «شاعرية» بصفة مطلقة. لأنه ليس بإمكاننا أبداً أن نؤكد ماذا يعرف مستعمل

من اللغة (أو من أي نظام سيميائي آخر) ولكنّنا نعرف دائماً، على وجه التقريب، ماذا سبق أن قالت لغة (أو نظام آخر)، ويمكننا أن نتعرّف على الاستعارة التي تتطلّب عمليات جديدة وإسناد معينمات لم يسبق أن أسندت إليها.

لنأتِ الآن إلى استعارة ماليرب. فهي تتطلّب ظاهريّاً العمل نفسه الذي قمنا به بخصوص الاستعارة السابقة. لقد جرى حلّ مسألة الـ/ فضاء/ ، فجعله التقليد استعارة لـ«مرور الزمن». وسبق أن استعمل هذا التقليد نفسه استعارياً لفظ / حياة/ ليعني «دوام» كيانات غير حيوانية. لذا فعملنا يدور حول العلاقة بين «دوام» و«فتاة» و«وردة» و«صباح». نتعرّف بخصوص / وردة/ على معينم متميّز بصفة واضحة (وهو من ناحية أخرى مقنّن من الناحية التناصيّة) وهو ما هو «خاطف» (تتفتّح عند الفجر وتنغلق عند الغروب؛ أو أنّها تدوم وقتاً قصيراً جدّاً وهما كما سنرى ليستا الخاصية نفسها). جميع المشابهات الأخرى بين الصبيّة والوردة قد حسم فيها من قبل وتعتبر على المستوى التناصّي جيّدة. أما الصباح فخاصيّته أنّه جزء من اليوم أي يوم غير كامل. وله أيضاً خاصيّة أنه أجمل جزء وأرقّه وأكثره حيويّة. ولذا فإن الفتاة بطبيعة الحال جميلة مثل الوردة وعاشت حياة خاطفة وعاشت منها فقط ذلك الجزء الذي، مهما كان قصيراً، هو أفضلها (وقد سبق أن قال أرسطو: فجر الحياة هو الشباب). وتبعاً لذلك لدينا تطابق واختلاف بخصوص العلامات الموسوعية. لدينا اشتراك على مستوى العقدة العليا من شجرة فورفريوس (عضوي أو حيّ) واختلاف على مستوى العقد السفلى (حيوان مقابل نبات). ويستتبع هذا ضروب التكثيف في الحالة: الفتاة والوردة، والاهتزاز النباتي الذي يصبح اهتزازاً جسدياً، والندى الذي يصبح عيناً دامعة، والتويجيّة والثغر. وتمكّن الموسوعة الخيال (حتى البصري منه) من أن يعمل بأقصى سرعة وتمتلئ شبكة الدلالات بضروب من

التماثل والتنافر. إلّا أنّه يبقى شيء ملتبس. إذ إنّ الوردة تعيش مدى صباح لأنها تنغلق في المساء، ولكنها تولد من جديد في اليوم الموالي، بينما الفتاة تموت ولا تولد من جديد. وهنا تصبح الاستعارة «صعبة» أو «بعيدة المسافة» أو «جيّدة» أو «شعريّة». هل ينبغي أن نراجع ما نعرفه حول موت الآدميين؟ هل نولد من جديد؟ أم هل ينبغي أن نراجع ما نعرفه حول موت الأزهار؟ هل الوردة التي تولد من جديد في اليوم الموالي هي وردة اليوم السابق نفسها أم وردة اليوم السابق هي الوردة التي لم تقطف؟ ويسري مفعول التكثيف من جثّة الفتاة الهامدة إلى النبض المستمرّ للوردة. من الفائز؟ هل هو حياة الوردة أم موت الفتاة؟ الجواب بطبيعة الحال غير موجود والاستعارة هي بالفعل مفتوحة. حتى وإن قامت على لعبة من المعارف التناصيّة على غاية من التقنين تكاد تكون تحذلقاً.

13. خمس قواعد

بإمكاننا الآن أن نرسم خمس قواعد للتأويل السياقي - النصّي للاستعارة (مع الملاحظ أنّ عمليّة التأويل تعكس بصفة مقلوبة عمليّة الإنتاج):

1. يجب أن نبني تمثيلاً مكوّنيّاً أوليّاً للمعنم المستعار منه (جزئياً واستكشافيّاً). سنسمّي المعنم المستعار منه ناقلاً. يجب أن يمغنط هذا التمثيل فقط تلك الخاصيات التي أوعز سياق النصّ أنّها مهمّة، وأن يخدّر الخاصيات الأخرى[44]. هذه العملية تمثّل أول محاولة استكشافية.

2. يجب أن نتعرّف ضمن الموسوعة (المسلّم بها موضعيّاً

(44) انظر: Eco, *Lector in fabula: La Cooperazione interpretative nei testi narrativi.*

للغرض) معنماً آخر يملك معينماً أو أكثر من المعينمات نفسها (أو العلامات الدلالية) التي يملكها المعنم الناقل ويبرز في الوقت نفسه معينمات أخرى «جديرة بالاعتبار». سيصبح هذا المعنم مرشّحاً للقيام بدور المعنم المستعار له (الحامل). وإذا حصلت منافسة بين أكثر من معنم للقيام بهذا الدور، فعلينا القيام بمحاولة استكشافات أخرى، اعتماداً على إشارات في سياق النصّ. ليكن واضحاً أننا نعني بـ«المعينمات نفسها» المعينمات القابلة للتعبير من خلال المؤوّل نفسه. أمّا المعينمات الأخرى «الجديرة بالاعتبار» فنعني بها فقط المعينمات القابلة للتمثيل عن طريق مؤوّلات مختلفة، على أنّه بإمكانها أن تكون متعارضة بحسب تضادّ على غاية من التقنين (مثل مفتوح/ مغلق، ميّت/ حيّ، إلى غير ذلك).

3. يجب أن نختار واحدة أو أكثر من هذه الخاصيات أو المعينمات المختلفة ونركّب عليها شجرة فورفريّة بطريقة تجعل هذه الأزواج المتعارضة تتلاقى في عقدة عليا.

4. يبرز الحامل والناقل علاقة جديرة بالاهتمام عندما تتلاقى خاصيَّتاهما المختلفة أو معينماتهما في عقدة على درجة عالية جدّاً من المقارنة في شجرة فورفريوس. إنّ عبارات مثل /معينمات جديرة بالاهتمام/ و/عقدة على درجة عالية جداً من المقارنة/ ليست غامضة، لأنها تشير إلى معايير وضوح سياقية ـ نصيّة. ولا يمكن تقييم التشابهات والاختلافات إلّا بالاتفاق مع النجاح السياقي النصي المحتمل للاستعارة ولا يوجد معيار قطعي يحدّد الدرجة «الصحيحة» للاختلاف والموضع «الصحيح» في شجرة فورفريوس. ووفق هذه القواعد، ننطلق من علاقات كنائية (من معينم إلى معنم) بين معنمين مختلفين ومع التحقّق من إمكانية مجاز مرسل مزدوج (يهمّ الناقل والحامل على السواء)، ونقبل في خاتمة المطاف أن نعوّض معنماً بالآخر. ولذا فإن استبدال

المعنمين يبدو كأنه نتيجة كناية مزدوجة يتمّ التحقّق منها عن طريق مجاز مرسل مزدوج[45]. وتبعاً لهذا بإمكاننا أن نمرّ إلى القاعدة الخامسة:

5. يجب أن نتحقّق إن كان بالإمكان، اعتماداً على الاستعارة المفترضة، أن نحدّد علاقات دلالية جديدة، بطريقة نثري بها بصفة لاحقة القوة الإدراكية للمجاز.

14. من الاستعارة إلى التأويل الرمزي

عندما تبدأ عملية توليد الدلالة يصعب تحديد أين ينتهي التأويل الاستعاري. يتوقّف ذلك على السياق. توجد حالات يجد فيها المؤول نفسه موجّهاً، عبر استعارة أو أكثر، نحو قراءة تمثيلية أو نحو تأويل رمزي (انظر الباب الموالي). ولكن عندما ننطلق من استعارة وتبدأ العملية التأويلية، فالحدود بين القراءة الاستعارية والقراءة الرمزية والقراءة التمثيلية تصبح غير دقيقة.

لقد اقترح وانريش تمييزاً مهمّاً بين الاستعارة الصغرى واستعارة السياق واستعارة النصّ[46]. لنعاين تحليله لمقطع طويل من والتر بنيامين (Walter Benjamin) لا يمكننا أن نلخّص منه إلّا الأجزاء البارزة. في **نوارس** (*Möwen*) يتحدّث بنيامين عن سفرة قام بها في البحر، ثريّة باستعارات لن نحلّلها في هذا المقام. إلّا أنّه بدت لنا استعارتان غريبتان جاءتا عند وانريش: النوارس، شعوب من الطيور، رسل مجنّحة، مرتبطة في شبكة من العلامات، تنقسم فجأة إلى زمرتين، سوداء نحو الغرب تغيب في العدم، ومبيضّة نحو الشرق، لا تزال موجودة و«تحتاج إلى حلّ».

---

(45) Eco, *Le Forme del contenuto.*

(46) Herlad Weinrich, «Streit und Metaphoren,» in: Herald Weinrich, *Sprache in Texten* (Stuttgart: Klett, 1976).

وصاري السفينة الذي يرسم في الهواء حركة رقّاص. عرض وانريش في البداية استعارة صغرى (مثل الخاصيات المشتركة والمتباينة بين الصاري والرقّاص). ثم مرّ إلى استعارة السياق، حيث ربط بين مختلف «الحقول الاستعارية» المستعملة من قبل بنيامين. باختصار، يبرز تدريجياً شيء يبدو شبيهاً أكثر بالتمثيل الاستعاري، وفي المرحلة النهائية من استعارة النصّ يكشف مفتاحه السياسي ـ الإيديولوجي (حيث يقع اعتبار النصّ أيضاً في الظروف التاريخية التي أنتج فيها): سنة 1929 وأزمة جمهورية فايمر (Weimar) والوضعية المتناقضة للمثقّف الألماني الذي يستحوذ عليه من ناحية هاجس استقطاب الأضداد (صديق مقابل عدوّ)، ومن ناحية أخرى يتردّد بخصوص الموقف الذي ينبغي عليه اتخاذه وينوس بين عدم الانحياز والاستسلام القطعي لطرف من الأطراف. ومن هنا يصبح الصاري استعارة لـ«رقّاص الأحداث التاريخية» والتباين المضادّ بين النوارس.

لا يهمّ إن كانت قراءة وانريش صحيحة أم لا. لنعد إلى استعارة الصاري ـ رقّاص ولنحدّد آليته التكوينية التي ستجيز أيضاً جميع الاستدلالات السياقية التي سيعطيها القارئ (ويفترض أن يكون القارئ هنا قارئاً نموذجياً). لن نتوقّف عند الضغوط السياقية التي تحمل على اختيار معينمات دون غيرها ولنركّب الرسم المكوّني للحدّين الموجودين في السياق /صاري/ و/رقّاص/. يتحدّث النصّ بالفعل عن «حركة نواسّية» (*Pendelbewegungen*)، حتى إنّه ينبغي الحديث أكثر لا عن استعارة بل عن تماثل بديهي (يتحرّك الصاري كما لو كان رقّاصاً). ولكنه يمكن أن يكون /الصاري الذي يدقّ الساعة/ أو /الصاري النائس/ والطبَيعة المضادة ومع ذلك فإنّ فعل التكثيف الخصوصي لهذه الصورة لن يفقد صلاحيته.

لنركّب تمثيل صاري ورقّاص:

الشكل رقم (3-15)

/صاري/ ش	ف	م	غ
عمودي	**ثقافة**	**خشب**	يحمل أشرعة
ثابت		**حديد**	**يسمح بحركة السفينة**
مثبّت في الأسفل			مكان
			نوسان خفيف
			سفينة

/رقّاص/ ش	ف	م	غ
عمودي	**ثقافة**	**خشب**	ثقالة
متحرّك		**حديد**	**يسمح بحركة العقارب**
مثبّت في الأعلى			زمان
			نوسان محسوس
			ساعة

نلاحظ بصفة مباشرة على أي معينمات يتحدّد التماثل وعلى أي معينمات يتحدّد الاختلاف. وسيعطينا جمع أوليّ لها على شجرة فورفريوس نتائج مخيّبة للأمل. فكلاهما مصنوع وكلاهما من خشب أو من حديد. والأسوأ من ذلك هو أنّ كليهما ينتمي إلى صنف الأشياء العمودية. كلّ هذا غير كاف. والمعارضات الوحيدة الجديرة بالاهتمام هي المعارضات الموجودة بين الثبات والنوسان وكون الأول صالحاً للتحوّل في المكان والثاني لقياس الزمان. إلّا أنّه عند تحقيق ثان نلاحظ أنّ الصاري أيضاً، يجب أن ينوس قليلاً حتّى يبقى ثابتاً تماماً مثل الرقّاص، الذي لكي ينوس، يجب أن يكون ثابتاً حول محوره. إلّا أن هذا لا يمثّل إلى حدّ

الآن كسباً معرفياً جديراً بالاهتمام. فالرقّاص المثبّت في الأعلى ينوس ويقيس الزمن والصاري المثبّت في الأسفل ينوس وهو بشكل من الأشكال مرتبط بالفضاء. وهذا معروف من قبل.

لو أنّ الاستعارة تظهر في سياق لا يلبث أن يهملها فهي عندئذٍ لن تمثّل ابتداعاً جديراً بالاعتبار. يقول تحليل وانريش إنّ النسيج التناصّي يركّز اهتمام المؤوّلين على موضوع «النوسان» ومن ناحية أخرى إنه، في السياق نفسه، يقيم الإلحاح على لعبة التناوب بين طيور النورس والتعارض يمين/ شمال وشرق/ غرب تشاكلاً دلاليّاً للتوتّر بين القطبين. وهذا التشاكل الدلالي هو الرابح على مستويات أعمق، وليس ذلك التشاكل الدلالي الذي يقيمه موضوع «السفر في البحر» على مستوى البنى الخطابية(47). ولذا فإنّ القارئ مجبر على أن يوجّه لعبة توليد الدلالة نحو معينم الـ«نوسان» الذي هو وظيفة أوّلية بالنسبة إلى الرقّاص وثانوية بالنسبة إلى الصاري (يجب أن تعترف الموسوعة بتراتب المعينمات). ثمّ إنّ نوسان الرقاص موظّف للقياس الدقيق بينما نوسان الصاري أكثر ارتباطاً بالعوارض. فالرقاص ينوس بصفة دقيقة ومستمرّة، من دون اضطراب في النسق، بينما الصاري معرّض للاضطرابات وفي أقصى الحالات للكسر. وكون الصاري موظّفاً للسفينة، المفتوحة للحركة في الفضاء وللمغامرة غير المحدّدة، والرقّاص للساعة، الثابتة في الفضاء والمنظّمة في قياسها للزمن، فذلك ممّا يفضي إلى معارضات موالية: يقين الرقاص وثباته مقابل تردّد الصاري؛ والأول مغلق والثاني مفتوح... وبطبيعة الحال علاقة الصاري (المتردّد) بمجموعتي طيور النورس المتضادّة... كما نرى يمكن أن نواصل القراءة إلى ما لا نهاية له. لو عزلنا الاستعارة

---

(47) انظر: Eco, *Lector in fabula: La Cooperazione interpretative nei testi narrativi.*

لوجدناها فقيرة، بينما نجدها في سياقها تسند استعارات أخرى وهي بدورها مسندة من قبل تلك الاستعارات.

لقد حاول البعض أن يحدّد جودة الاستعارة بحسب بُعد أو قِصَر المسافة بين خاصيات الألفاظ المتدخّلة في اللعبة. لا يبدو لنا أنّه توجد قاعدة ثابتة. إن أنموذج الموسوعة الذي يقع بناؤه بهدف تأويل سياقٍ مّا، هو الذي يحدّد للغرض نقطة مركز المعينمات وهامشها. يبقى معيار كبر الانفتاح أو صغره، أي مقدار ما تسمح به الاستعارة من الترحال عبر توليد الدلالة ومن معرفة متاهات الموسوعة. وخلال ذلك الترحال، تكتسب الألفاظ المتدخّلة خاصّيات لم تكن الموسوعة تعترف بها لها.

لا تحدّد هذه الاعتبارات إلى حدّ الآن بصفة نهائية معياراً جمالياً للتمييز بين استعارات «جميلة» واستعارات «رديئة». تتدخّل في هذه الحالة أيضاً العلاقات الوثيقة بين العبارة والمضمون، بين القيم المادية وقيم المضمون (يمكن الحديث في الشعر عن الغنائية وعن إمكانية أن يترسّخ في الذاكرة التضادّ والتشابه، وتتدخّل إذن عناصر مثل القافية والجناس والترصيع، باختصار جميع ضروب التحوّلات التشكّلية التي كنا قد تحدثنا عنها في الجدول رقم (3-1). ولكن هذه الاعتبارات تسمح بتمييز الاستعارة المغلقة (أو الفقيرة من الناحية المعرفية) عن الاستعارة المفتوحة التي تعرّف أكثر بإمكانيات توليد الدلالة، أي بالفعل ذلك الفهرس المقولي الذي كان يتحدّث عنه تيساورو.

15. خلاصات

لا يوجد حساب خوارزمي بالنسبة إلى الاستعارة. لا يمكن وصفها من خلال تعليمات دقيقة تعطى لحاسوب، بقطع النظر عن حجم المعلومات المنظّمة التي يمكن إقحامها فيها. يتوقّف نجاح الاستعارة على الحجم الاجتماعي الثقافي لموسوعة الأشخاص

المؤوِّلين. من هذا المنظار لا يمكن إنتاج استعارات إلّا اعتماداً على نسيج ثقافي ثريّ، أي على عالم من المضمون مسبق التنظيم في شبكات من المؤوّلات تقرّر (بصفة سيميائية) التشابه والاختلاف بين الخاصيات. وفي الوقت نفسه هذا العالم من المضمون وحده ـ الذي يفترض حجمه لا بحسب تراتب صارم بل بحسب «أنموذج Q»[48] ـ هو الذي يستمدّ من الإنتاج الاستعاري ومن تأويله مناسبة لإعادة بنائه في عقد جديدة من المشابهات والاختلافات.

إلّا أنّ هذه الحالة من توليد الدلالة غير المحدّدة لا ينفي أنه ليس بالإمكان أن نعطي مجازات بكراً أي استعارات «جديدة» لم يسبق أن سمعها أحد أو عاشت كما لو لم يسمعها أحد أبداً. وشروط ظهور هذه الفترات التي يمكن أن نسميها استعاريّاً «فجرية» (ولكن في كتاب إيكو لعام 1975 وقع التعريف بها ضمن حالات الابتكار) هي متعدّدة:

أ) يوجد دائماً سياق قادر أن يقدّم مجازاً شائعاً مسنّناً أو استعارة منطفئة على أنها جديدة. يمكن أن نتصوّر نصّاً من **مدرسة النظر** (*école du regard*) حيث نكتشف من جديد، من خلال ظاهراتية بطيئة للمدركات، قوة وحيوية عبارة مثل /عنق القارورة/. وكان مالارميه (Mallarmé) يعرف أنه توجد طرق أخرى كثيرة لقول /زهرة../

ب) توجد حركات انتقال طارئة من جوهر سيميائي إلى جوهر سيميائي حيث يصبح ما هو استعارة منطفئة في الجوهر «س» استعارة مبدعة في الجوهر «ي». ونشير هنا إلى الوجوه النسائية لموديلياني (Modigliani) التي تعيد، إن جاز القول، على

(48) انظر: Eco, *Trattato di semiotica generale.*

المستوى البصري (ولكنها تضطرّنا أيضاً إلى إعادة النظر على مستوى التصوّر، وبواسطات مختلفة، على مستوى اللغة) ابتكار عبارة مثل /عنق البجعة/. وقد أظهرت دراسات حول الاستعارة البصرية[49] كيف أنّ عبارة مبتذلة الاستعمال مثل /مرن/ (للإشارة إلى تفتّح الفكر وغياب الأحكام المسبقة في القرارات والتكيّف مع الأحداث) يمكن أن تصبح جديدة عندما نترك جانباً التعبير اللغوي ونظهر المرونة من خلال تمثيل بصري لشيء مرن.

ت) يقدّم السياق الذي له وظيفة جمالية دائماً استعاراته على أنها «بكر». وذلك لأنه يجبرنا على أن نراها بطريقة جديدة ولأنه يتصرّف في قدر كبير من الإحالات بين مختلف مستويات النصّ ممّا يجيز دائماً تأويلاً جديداً للعبارة المستعملة (والتي لا تعمل أبداً بصفة منفردة بل تتفاعل دائماً مع جانبٍ مّا جديد للنصّ. ومثال ذلك صورة الصاري /رقّاص عند بنيامين). ومن ناحية أخرى فإنّه من خصوصيات السياقات ذات الوظيفة الجمالية أن تنتج متعالقات موضوعية لها وظيفة استعارية «مفتوحة جداً» إذ إنها تجعلنا ندرك أنّه تقام علاقات تشابه وتماثل من دون أن تكون تلك العلاقات قابلة للتوضيح.

ج) يمكن المجاز الأكثر «انطفاء» أن يشتغل على أنه مجاز «جديد» بالنسبة إلى شخص يقترب لأول مرّة من تعقيد توليد الدلالة. توجد ضروب من السنن ضيّقة وضروب من السنن معقّدة. بالإمكان تصوّر شخص لم يسمع أبداً بمقارنة صبيّة بوردة ويجهل الأسس التناصيّة ويتفاعل مع الاستعارة الأكثر انطفاء مكتشفاً لأول مرّة العلاقات بين وجه أنثوي وزهرة. وعلى هذا الأساس نفسه تقوم إخفاقات التواصل الاستعاري أي تلك الحالات التي لا يقدر فيها شخص «أحمق» على فهم الكلام الاستعاري، أو إنه

(49) G. Bonsiepe, «Visuell/ Verbale Rhethorik,» *Ulm*, nos. 14-16 (1965).

يتكهّن بصعوبة بوظيفته، ويعيش العلاقة معه على أنها تحدّ. وتظهر حالات من هذا القبيل حتى عند ترجمة الاستعارة من لغة إلى أخرى. يمكن أن يتولّد عن ذلك إبهام أو صورة لامعة.

د) ولدينا أخيراً حالات متميّزة حيث «يشاهد» الشخص لأول مرّة وردة ويلاحظ نضارة ألوانها والتّويجيات المبلّلة بالندى ـ لأن الوردة، بالنسبة إليه، لم تكن قبل ذلك إلّا كلمة، أو شيئاً رآه في واجهات بائعي الأزهار. وفي هذه الحالات يعيد الشخص، إن جاز القول، بناء معنمه مثرياً إياه بخاصيّات ليست جميعها لغوية وقابلة للتعبير لغوياً وبعضها قابل للتأويل ومؤوّلة بحسب تجارب أخرى بصرية أو لمسيّة. في هذه العمليّة تتدخّل ظواهر حسّية متزامنة ومختلفة لبناء شبكات من العلاقات الدلالية. فشخص مّا إذ يتذوّق الشهد ـ في ظرف متميّز ـ ويشعر بإحساس عذب يكاد يبلغ الغشيان يقرّر أن ذلك الإحساس هو شبيه، رغم اختلافه، بالغشيان الذي يحسّ به في تجربة جنسية. وسيبتدع هذا الشخص لأول مرّة عبارة كانت ستبقى منطفئة مثل /عسل/ لتسمية المحبوب. ولنفكّر في درجة انطفاء هذه الاستعارة في اللغة الأنجلوسكسونية عند تسمية القرين /عسل/ (/*honey*/) والتي نعوّضها في اللغة الإيطالية بعبارة على الدرجة نفسها من الانطفاء وهي /كنز/ (/tesoro/). تنشأ هذه الاستعارات المبتكرة من جديد للسبب نفسه الذي نصف به للطبيب الأعراض بصفة غير صحيحة (/صدري يسبّب لي احتراقاً... أحسّ بتنمّل في ذراعي.../) وهكذا نبتدع أيضاً استعارة من جديد بسبب جهلنا للمعجم.

ومع ذلك فحتى هذه المجازات البكر تنشأ دائماً لأنه يوجد تحتها نسيج سيميائي. يذكّرنا فيكو أنّ البشر يعرفون كيف يتحدّثون مثل الأبطال لأنهم كانوا يعرفون كيف يتحدّثون مثل البشر. وحتى الاستعارات الأكثر سذاجة متكوّنة من بقايا استعارات أخرى فهي لغة تحدّث نفسها والحدود بين المجازات الأولى والمجازات

الأخيرة رقيقة جدّاً وليست مادّة لعلم دلالة بل مادّة لتداولية التأويل. على كلّ حال لقد ذهب الظن لمدّة طويلة أن فهم الاستعارات يقتضي معرفة السنن (أو الموسوعة). والحقيقة هي أنّ الاستعارة هي الأداة التي تمكّننا من فهم أفضل للسنن (أو للموسوعة). وهذا هو النوع من المعرفة الذي توفّره.

للوصول إلى هذه الخلاصة تعيّن علينا أن نعدل عن وجود تعريف للاستعارة يكون موجزاً مباشراً وساطعاً. هل هو استبدال أو قفز أو مشابهة أو إيجاز أو مماثلة.. . لقد توهّمنا أنه بالإمكان تعريف الاستعارة من خلال مقولة بسيطة لأن الطريقة التي يبدو أنّنا نفهم بها الاستعارة بسيطة. إلّا أنّ هذه البساطة، أو النجاح، في القيام بقفزات داخل مجال توليد الدلالة هو أمر متّصل بالأعصاب. على عكس ذلك، فإنّ عمليّة الإنتاج والتأويل الاستعاري على المستوى السيميائي طويلة ومتشعّبة. وليس بديهياً أن يكون تفسير العمليات الفيزيولوجية أو النفسيّة المباشرة مباشراً مثلها. يذكر فرويد في مجموعته للتلاعب بالألفاظ (*Witze*) الكلاسيكية، هذه العبارة لليشتنبارغ (Lichtenberg) «كان يتعجّب من أنّ للقطط، في موضع العينين على وجه التحديد، ثقبين حفرا في الجلد مباشرة». ويعلّق قائلاً: «إنّ هذه البلاهة، مع وضوحها، ليست إلّا ظاهرية؛ في الواقع هذه الملاحظة الساذجة تخفي مسألة مهمّة هي دور الغائية في تكوين الحيوانات. وبالفعل ليس من المفروض أنّ الفرجة في الأجفان تنفتح فعلاً حيث تظهر القرنية، على الأقلّ إلى حين فسّر لنا تاريخ التطوّر هذه المصادفة»(50).
وراء «نجاح» العمليات الطبيعية (الفيزيائية والنفسيّة) يكمن عمل طويل. وقد حاولنا أن نعرّف بالبعض من مراحله.

(50) Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, pp. 83-84.

الباب الرابع

الصيغة الرمزية

1. الغابة الرمزية والدغل المعجمي

إنّ العبارة اليونانية «سيمبولون» (Σύμβολον) مشتقّة من «سيمبالو» (συμβάλλω) التي تعني «رمى بـ» أو «جمع» أو «طابق». فالرمز في الأصل هو أداة التعرّف التي يمكّن منها وجه قطعة نقدية أو ميدالية منشطرة وقفاهما. ومثل هذا القياس هو بمثابة التحذير لمؤلفي المعاجم الفلسفية. فنحن نتوفّر على نصفي شيءٍ مّا في كلّ مرّة يقوم فيها أحدهما مقام الآخر (*aliquid stat pro*] [*aliquo* وهذا تتناقله جميع التعريفات الكلاسيكية للعلامة). إلّا أنّ وجه القطعة النقدية وقفاها لا يحقّقان كامل وظيفتيهما إلّا عندما يلتئمان لتكوين وحدة من جديد. وفي جدلية الدالّ والمدلول التي تميّز العلامة فإنّ هذا الالتئام يبدو دائماً غير مكتمل أو مؤجّلاً. فكلّما أوّلنا مدلولاً، أي ترجمناه في علامة أخرى، اكتشفنا شيئاً إضافياً. فعوض أن تتركّب الإحالة من جديد، تبتعد أكثر وتتحدّد أكثر. وخلافاً لهذا فإنّنا نجد بخصوص الرمز تصوّراً للإحالة تلتقي فيه على نحوٍ مّا بحدّها الخاص بها والمتمثّل في الاقتران بالأصل.

إلّا أن هذا يمثّل في حدّ ذاته تأويلاً «رمزيّاً» لأصل كلمة

/رمز/: وهو نهج محفوف بالمخاطر لأننا لا نزال نجهل ما هو الرمز وما هو التأويل الرمزي. فهل يعرف هذا مؤلّفو المعاجم الفلسفية ومنظّرو علم الرموز؟

من أكثر ما يثير الشفقة في تاريخ المعجمية الفلسفية ما حدث عندما اجتمع مؤلّفو المعجم الفلسفي لالاند (Lalande) لنقاش مفتوح أمام العموم بخصوص تعريف لفظ /رمز/.

يتحدّث التعريف الأول عمّا يمثّله شيء آخر بمقتضى علاقة تماثل. ثمّ يدقّق: «كل علامة ملموسة توحي (بمقتضى علاقة طبيعية) بشيء غائب أو لا يمكن إدراكه حسيّاً من ذلك أنّ «الصولجان هو رمز الملكيّة»»[1].

ويقول التعريف الثاني هو «نظام مسترسل من الألفاظ يمثّل كلّ واحد منها عنصراً من نظام آخر»[2]. وهو تعريف أوسع يشمل أيضاً ضروب السنن الاصطلاحيّة مثل المورس. ولكنه يضيف على الفور، في شكل تعليق، مستشهداً بلوماتر (Lemaitre): «نظام من الاستعارات المسترسلة»[3].

في نهاية المطاف نجد المفهوم وفق «الصيغة الأرثوذكسية»، مع إحالة على «رمز نيسيه»[4].

ويستمرّ، كما جرت العادة في لالاند، النقاش بين الخبراء. إذ يلحّ دولاكروا (Delacroix) على التماثل ولكنّ لالاند يؤكّد أنّه

(1) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Paris: Presses universitaires de France, 1926), p. 813.

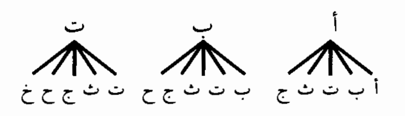
(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

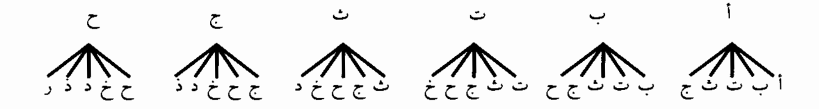
(4) المصدر نفسه.

تلقّى من كارمان (Karmin) مقترحاً يعرّف الرمز على أنّه كلّ ما هو تمثيل تواضعي. ويتحدّث برانشفيك (Brunschvicg) عن قوّة تمثيل «داخلية» ويقدّم مثال الثعبان الذي يعضّ ذيله. إلّا أنّ فان بييما (Van Biéma) يذكّر أنّ السمك لم يكن رمزاً للمسيح إلّا بمقتضى لعب بالأصوات أو بالحروف. ويعبّر لالاند من جديد عن حيرته: كيف تمكن المطابقة بين وضعيّة تصبح فيها صفحة من الورق رمزاً لملايين (ويتمّ هذا كما هو بيّن في حالة وجود علاقة تواضع) وبين حديث الرياضيّين عن رموز الجمع والطرح والجذر التربيعي (حيث لا نرى علاقة التماثل بين العلامة الخطية والعمليّة أو الكيان الرياضي المقابل)؟ ويلاحظ دولاكروا أنّه لا حديث في هذه الحالة عن الرمز بالمعنى نفسه الذي نقول به إنّ الثعلب رمز للمكر (وبالفعل فإنّ الثعلب في هذه الحالة هو رمز بمقتضى مجاز مرسل، إذ هو كائن ماكر يمثّل جميع عناصر الصنف الذي ينتمي إليه). ويميّز البعض أيضاً بين الرموز الثقافية والرموز العاطفية. وبمثل هذا التعقيد ينتهي الحديث عن الرمز في هذا المعجم، وذلك من دون التوصّل إلى استنتاج. والنتيجة غير المباشرة التي يدعونا إليها لالاند تتمثّل في أنّ الرمز هو في الآن نفسه أشياء كثيرة ولا شيء. وهكذا وبكلّ اختصار لا ندرك ماهيّته.

يبدو أنّنا إزاء الظاهرة نفسها عندما نحاول تعريف العلامة. إنّ اللغة العادية، وهي تنسج عقدة من الألفاظ المشتركة يتعذّر حلّها تظهر شبكة من المشابهات العائلية. إلّا أنّ هذه المشابهات قد تكون ضيّقة أو متّسعة. ونضرب على الصنف الضّيق مثالاً اقترحه علينا فيتغنشتاين في تحليله لمفهوم اللعبة. لنفترض أنّ **أ** و**ب** و**ت** هي ثلاثة أنواع مختلفة من الألعاب وكلّ لعبة لها خاصيّات أ، ب، . . . (كأن تتطلّب روح منافسة ولياقة بدنيّة أو نزاهة إلى غير ذلك..). نتحصّل على شبكة من المشابهات من هذا النوع:



حيث نرى أنّ لكلّ لعبة بعض خاصيّات الأخرى، ولكن ليس جميعها. إلّا أنه عندما تتّسع الشبكة، نحصل على نتيجة شكليـة من هذا النوع:



حيث نرى أنّ «أ» و «ح» لا يشتركان في نهاية المطاف في أي شيء، ما عدا كونهما ينتميان وبصفة غريبة إلى الأشياء «المتشابهة» نفسها بصفة مباشرة. ففي بعض بنى القرابة أن يكون شخصٌ مّا هو سلف سلف سلف شخص رابع فإنّ هذا يمثّل علاقة قرابة. ومن الناحية المعجمية، وخلافاً لهذا، فإنّ علاقة من هذا النوع تمثّل على الأكثر، وسيلة لفهم مسار معيّن من وجهة نظر الدلالة التاريخية. من الطبيعي أنّه في عالم من التأويل المتواصل ومن توليد غير محدود للدلالة، يمكن أن ننتقل عن طريق تأويلات انتقائية من «قوازق» (cosaque) إلى «مسلّح فارس»، ومنه إلى «هوصّار» (hussard)، ومن «هوصّار» إلى شخصية أوبيرات لنصل أخيراً إلى الأرملة المرحة. ولكن هذا لا يسمح لنا بالقول بوجود تقاربات دلالية بين هوصّار والأرملة المرحة.

إلّا أن متصوّر العلامة يمكّننا من أن نرى ـ وراء المشابهات العائلية ـ وجود خاصيّة، عامّة جداً، تظلّ دوماً كامنة في كلّ طرف من الشبكة، ومن أن نبني على أساس تلك الخاصيّة **موضوعاً نظرياً** لا يتماثل مع أيّ كان من الظواهر التي وقع اختبارها. ولكنه يتعرّض إلى كلّ منها على الأقلّ من وجهة نظر السيميائية العامّة. لقد سبق أن ذكرنا أننا نتوفر على علامة عندما

يقوم شيء مقام شيء آخر بحسب صيغ استدلال من نوع (ق ⊂ ض)، حيث تكون «ق» صنفاً من الأحداث القابلة للإدراك الحسّي (تعابير) و«ض» صنفاً من المضامين، أو تناسبات لمسترسل التجربة، بكيفيّة يمكن معها «تأويل» كل عنصر من صنف المضامين، أي ترجمته في تعبير آخر، بحيث تجعل التعبير الثاني ينقل بعض خاصيات الأول (المهمّة في سياق معيّن) كما تظهر خاصيات أخرى لا يبدو أنّ التعبير الأول كان يحتويها.

ويتمثّل دور السيميائية العامّة في بناء هذا الموضوع النظري. أمّا دور السيميائيات الخصوصية فهو دراسة الصيغ المختلفة التي تربط صنف التعابير بصنف المضامين، أي القوة الإبستيمولوجية لهذه العلامة الاستدلالية التي كان الأنموذج العامّ يضعها بطريقة شكلية بحتة.

وما نشعر به إزاء الاستعمالات المختلفة للفظ /رمز/ في سياقاته المختلفة هو أنّ هذا اللفظ لا يسمح بتحديد نواة قارّة من الخاصيات حتى وإن كانت عامّة. وذلك لأن الـ/رمز/ ليس لفظاً من اللغة العاديّة، مثلما هو الحال بالنسبة إلى الـ/علامة/. وتستعمل اللغة العاديّة عبارات مثل /أشار بالاقتراب (أظهر علامة مفادها أنّه يريد الاقتراب)/ أو /هذه علامة لا تنبئ بخير/. وحتى المتكلّم البسيط يستطيع أن يفسّر (أو أن يؤوّل) على الأقل المدلول العامّ لهذه التعابير إن لم نقل إنّه بإمكانه تفسير مدلول / العلامة/ أو تأويلها. ومقابل هذا فعندما تقول اللغة شبه العاديّة التي تستعملها الصحف أو الخطابة العمومية ـ ولا نريد لغة الاستعمال اليومي ـ إن بلداً مّا تعبّر عنه رمزيّاً منتوجاته، أو إنّ سفرة نيكسون (Nixon) إلى الصين لها قيمة رمزية، أو إنّ مارلين مونرو (Marilyn Monroe) هي رمز الجنس والجمال، أو إنّ السوق الأوروبية تمثّل منعرجاً رمزياً، أو إنّ الوزير وضع رمزياً الحجر الأساسي، فإنّ المتكلّم العادي لن يجد صعوبة في توضيح

معنى كلمة /رمز/ فحسب بل إنّه سيعطي أيضاً تأويلات غامضة أو بديلة للتراكيب التي ظهر فيها اللفظ.

يكفي أن نقول إنّ الـ/رمز/ هو لفظ ينتمي إلى اللغة المثقّفة وتستعيره اللغة شبه العاديّة معتبرة إياه أدقّ تعريفاً في السياقات النظرية الملائمة. ولكن بينما يسارع كتاب في السيميائية يهتمّ بالعلامة بتوضيح شروط استعمال هذا اللفظ، فإنّ ما يحيّرنا أكثر في سياقات نظرية تتحدّث عن الـ/رمز/ أنّها من النّادر فعلاً أن تعرّف بهذا اللفظ، كما لو أنّها تحيلنا على مفهوم واضح بالحدس.

سنذكر بعض الأمثلة، أخذناها بصفة تكاد تكون عرضية. ثمّة نظرية للفنّ تعتبره شكلاً رمزيّاً. من ذلك مثلاً أنّ سوزان لانجر في كتابها **العاطفة والشّكل** تقوم أوّلاً بانتقاد مختلف الاستعمالات الملتبسة للفظ /رمز/ وتنادي بالضرورة الفلسفية لتعريفه تعريفاً أفضل[5]. ولكن المؤلفة تضيف على الفور أنّه من موقع مثل موقعها لا يمكن أن يأتي التعريف إلّا في ثنايا الكتاب وتحيل القارئ إلى الباب العشرين. وعندها نقرأ أنّ العمل الفني هو رمز غير قابل للتجزئة خلافاً لرموز اللغة العاديّة. ولكن يظلّ عسيراً أن ندرك طبيعة ذلك الكيان الذي لا يقبل في الفنّ التجزئة، في حين يكون قابلاً لها في غيره من الكيانات. ولحسن الحظ أنّنا نجد في المقدّمة تعريفاً أوّليّاً يعتبر الرمز «كل صنعة تسمح لنا باستعمال تجريد»[6]. ومن المؤكد أنّ ما قامت به سوزان لانجر ليس أمراً جليلاً لكن يكفيها على الأقلّ شرف المحاولة.

ونجد المانع التعريفي نفسه في عمل ـ نجده في ما عدا هذا

---

(5) Susanne Katherina Langer, *Feeling and Form; a Theory of Art...* (New York: Scribner, 1953).

(6) Susanne Katherina Langer, *Sentimento e forma* (Milano: Feltrinelli, 1965).

ثريّاً بالتحاليل الشعرية الدقيقة ـ وهو **تشريح النقد** لنورثروب فراي[7]. والباب الذي يحمل عنوان نظرية الرمز يؤكد أنّ لفظ /رمز/ «يشير في هذه الدراسة إلى أيّ وحدة كانت من أيّ بنية أدبية كانت قابلة للتحليل النقدي»[8] وسيذكر في موطن لاحق من كتابه أنّ هذه الرموز يمكن أيضاً أن تسمّى «مواضيع». ويميّز فراي بين الرمز والعلامة، إذ يبدو أنّ الرّمز هو لفظ لغوي «خارج سياقه». ويرى أن النقد يهتمّ بـ«الرموز البارزة والمهمّة» التي تعرّف على أنّها «أسماء وأفعال وتعابير تظهر فيها كلمات مهمّة»[9]. ومن منظور جمالي عضوي ذي جذور رومنسيّة ـ فضلاً عن المدلولات «الحرفية» و«الوصفية» ـ يقع تحبيذ تلك الوحدات التي «تبرز تماثلاً في وجوه التناسب بين الشعر والطبيعة التي يحاكيها»[10] وتبعاً لهذا فإنّ «الرمز من هذه الزاوية يمكن أن يعرّف على نحو أفضل بأنه الصورة»[11]؛ إلّا أنّ فراي يميّز بعد ذلك داخل صنف الصور بين الرمز المستعمل في الاستعارة، والرمز المستعمل في الشعار والرمز في التعالق الموضوعي. ويتحدّث بصفة أدقّ عن الترميز مع الإشارة إلى استعمال النماذج الأصليّة[12]، التي تلوح بخصوصها إمكانية تأويل «باطني» للعمل الشعري. وعلى ما يبدو فإنّ التعريف الوحيد الواضح هو تعريف النماذج الأصليّة، ولكنه يعود في أصوله إلى نظريّة يونغ (Jung).

وتخصّص الدارسة ماري دوغلاس (Mary Douglas)، التي تدين لها الأنثروبولوجية الرمزية بالكثير، جزءاً كاملاً للنظر في

---

(7) Northrop Frye, *Anatomy of Criticism; Four Essays* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957).

(8) Northrop Frye, *Anatomia della critica* (Torino: Einaudi, 1977), p. 94.

(9) المصدر نفسه، ص 104.

(10) المصدر نفسه، ص 112.

(11) المصدر نفسه.

(12) المصدر نفسه، ص 135.

الرموز الطبيعيّة[13] وتستهلّ حديثها قائلة إنّه «يجب التعبير عن الطبيعة بالرموز» وإننا «نعرفها من خلال الرموز»[14]. وتميّز الباحثة بين الرموز الاصطناعية والتواضعية وبين الرموز الطبيعية، وتنتصر إلى إقامة علم تصنيف للرموز ولكنها لا تستعمل أبداً في تعريف الرمز عبارة نظرية. يتّضح من دون مجال للشك في هذا السّياق ما هي الرموز الطبيعية، وهي صور الجسم المستعملة لعكس تجربة الفرد في المجتمع. وبالفعل تصوغ ماري دوغلاس سيميائية للظواهر الجسدية باعتبارها نظام تعبير يحيل على عناصر من النظام الاجتماعي، ولكن لا مبرّر لعدم تسمية هذه الأنظمة من الرموز أنظمة علامات. وهو ما أقدمت عليه فعلاً المؤلفة ممّا يجعلنا نفهم أنّ الرمز والعلامة بالنسبة إليها هما مترادفان[15].

ويوجد عمل آخر كلاسيكيّ في الأنثروبولوجيا الرمزية هو **من الطقسي إلى الرومنسي** لجيسّي ل. ويستون[16]، والذي وفّر من ناحية أخرى ذخيرة من «الرموز» جاءت عند شاعر مثل إيليوت (Eliot). وقد كرّس هذا العمل باباً للرموز «*Symbols*» أي للطلاسم المستعملة في عبادة «الغرال» (Graal). ويؤكد أنّ هذه الرموز لا تعمل إلّا داخل نظام من العلاقات المتبادلة ويعرف أنّ لـ«الكأس» و«الرمح» أو «السيف» مدلولاً صوفياً؛ أمّا تحديد ماهيّة الرمز وحقيقة المعنى الرمزي فذلك ممّا يترك إلى تقدير القارئ.

ومن أخصب المحاولات التي حاولت اقتحام هذه الغابة من

(13) M. Douglas, *Natural Symbols* (Harmondsworth: Penguin Books, 1973).

(14) M. Douglas, *I Simboli Naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale* (Torino: Einaudi, 1979).

(15) المصدر نفسه، ص 25.

(16) Jessie Laidlay Weston, *From Ritual to Romance* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1920).

الرموز ما نجده في **الرموز العامّة والخاصّة** لرايموند فيرث[17]. يقرّ فيرث بلبس اللفظ ويتّبع استعمالاته انطلاقاً من الصحافة اليومية وصولاً إلى الأدب وبداية من النظريات الرومنسية للأسطورة وصولاً إلى الأنثروبولوجيا الرمزية الحديثة. ويدرك أنّه إزاء آلية من الإحالات، التي تميّز نظام العلامات، ولكنه يرى فيها دلالات حافّة خصوصية، مثل الطابع غير العملي (الحركة الرمزية البحتة)، والتناقض بالنسبة إلى وضعية الأحداث، ولعبة الإحالات من الملموس إلى المجرّد (الثعلب بمعنى المكر) أو من المجرّد إلى الملموس (الرمز المنطقي)، والعلاقة الكنائية أو المجازية (صخور وأنهار ترمز إلى آلهات أو إلى قوى طبيعية)، والغموض (الظلام يرمز إلى السرّ)... ويلاحظ أنّ الرمز في مستوى أول قد يكون تواضعيّاً (مفاتيح القدّيس بطرس هي رمز لسلطة الكنيسة) ولكن يكفي أن ننظر من خلاله (إلام يرمز المسيح عندما يسلّم المفاتيح إلى بطرس ـ زد على هذا فإنّه يسلّمها «رمزياً» لأنه لا يسلّمه فعليّاً زوجاً من المفاتيح؟) لكي نجعل منه نقطة مرجعاً لتأويلات متعارضة وغير اتفاقية البتّة. ويبدو أنّ فيرث يصل في نهاية عرضه (بصفة وقتيّة دائماً) إلى نوع من التعريف البسيط جداً، أو بالأحرى إلى تعريف تداولي: «في تأويل الرمز يتمتّع المؤوّل في العادة بأكثر حريّة للتعبير عن حكمه مقارنة بما عليه الحال مع العلامات المنظّمة داخل سنن مشترك بين المرسل والمتلقّي؛ «ولذا فطريقة التمييز منذ البداية بين العلامة والرمز تتمثّل في تصنيفها على أنّها رموز جميع العلامات التي نصادف فيها غياباً أوضح لاتّفاق تأويلي ـ ربما مقصود ـ بين المنتج والمؤوّل»[18].

تبدو خلاصة فيرث «التداولية» أقرب إلى المعقول. وفعلاً،

---

(17) Raymond Firth, *Symbols: Public and Private* (London: Allen and Unwin, [1973]).

(18) Raymond Firth, *I Simboli e le mode* (Roma-Bari: Laterza, 1977), p. 55.

حتى لو أننا توصّلنا إلى العثور تحت شبكة التشابهات العائلية على خصوصية مشتركة بين جميع «الرموز» التي تناولها بالدرس، فسنقول إنّ هذه الخصوصية هي الخصوصية نفسها للعلامة: أي كون «شيء يقوم مقام شيء آخر» (*aliquid stat pro aliquo*). يكفي إذن أن نقول إنّ الـ/ رمز/ يستعمل دائماً كمرادف للـ/ علامة/ وربما يقع تفضيله عليها لأنه يبدو أكثر «ثقافة».

في الصفحات الموالية سنفحص من خلال عمليّات تقريب واستثناء في مختلف السياقات التي يقوم فيها الـ/ رمز/ فعلاً في مقام الـ/ علامة/ أو في مقام أنواع من وظائف العلامة التي قد تمّ التعرّض إليها. وفي هذه الحالة لن توجد دواعٍ للاهتمام أكثر بالرمز، إذ إنّه يتعيّن على المعجميّة الفلسفية أن تُوضّح المرادفات وتحدّ منها.

ومع ذلك، وبالاعتماد على شكوك فيرث التداولية، سنحاول، عن طريق جملة من المقاربات المتوالية، أن نحدّد نواة «صلبة» للفظ الـ/ رمز/. وما سنحاول افتراضه هو أنّ هذه النواة الصلبة ترجع إلى سلوك دلالي ـ تداولي سمّيناه بـ«الصيغة الرمزية». وبهذا سنحدّد جملة من السياقات نفهم فيها لفظ / رمز/ بالمعنى الضيق على أنّه إشارة بشيء من الدقّة إلى استعمال العلامات بحسب الصيغة الرمزية. وسنضطرّ سواء من خلال استثناء المفاهيم الترادفية أو تعريف الصيغة الرمزية إلى بناء أنموذجية عامّة، لا يمكن أن تتغذّى بجميع الأمثلة الموجودة بما أنّ لفظ «رمز» قد استعمله جميع المفكّرين تقريباً منذ ألفي سنة. وهكذا سنختار أمثلتنا بحسب ما لها من قدرة على تمثيل سياقات أخرى غير متناهية تكون متشابهة إلى حدّ مّا، وستوجد أسباب متفاوتة في درجة «اقتصاديتها» ستدفعنا إلى الاعتماد على كروزر (Creuzer) وليس، على سبيل المثال، على إيلياد (Eliade) أو اعتماد ريكور من دون التعويل على باشلار (Bachelard)، إلخ...

2. عمليّات تقريب واستثناء

1.2. الرمزية باعتبارها سيميائية

قبل كلّ شيء ثمّة نظريات تطابق فضاء الرمز مع الفضاء الذي يذهب البعض إلى تعريفه على أنّه سيميائي. من هذا المنظور يكون رمزياً ذلك العمل الذي من خلاله يعبّر الإنسان عن ثراء التجربة منظّماً إياها في بنى للمضمون تقابلها أنظمة للتعبير. لا تسمح الرمزية فحسب بـ«تسمية» التجربة بل أيضاً بتنظيمها وتبعاً لذلك تكوينها على ذلك النحو جاعلة إياها قابلة للتفكير فيها والإبلاغ عنها.

لقد سبق أن بيّن بعضهم أنّ بنية رمزية عامّة تتحكّم في النظرية الماركسية وتسمح حتى بإقامة جدليّة بين البنية التحتية والبنى الفوقية[19]. فعلاقات الملكيّة، وأنظمة مقايضة بضاعة ببضاعة ومعادلة بضاعة بمال هي نتيجة لتشكّل رمزي.

ويتطابق السيميائي والرمزي أيضاً في بنيويّة ليفي شتراوس (Lévi-Strauss): «يمكن اعتبار كلّ ثقافة على أنّها مجموعة من الأنظمة الرمزية نجد بداخلها، في الموضع الأول، اللغة، والقواعد الزوجية، والعلاقات الاقتصادية والفنّ والعلوم والدين»[20]. فمدار الأنثروبولوجيا على النماذج، أي «أنظمة الرموز التي تحفظ الخاصيات المميّزة للتجربة، ولكن خلافاً للتجربة، بإمكاننا أن نتدخّل فيها»[21]. وترجع التماثلات

---

(19) Jean Joseph Goux, *Economie et symbolique: Freud, Marx* (Paris: Editions du Seuil, [1973]), et Ferruccio Rossi-Landi, *Il Linguaggio come lavoro e come mercato*, Nuovi Saggi italiani; 2 (Milano: Bompiani, 1968).

(20) انظر المقدمة بقلم ليفي شتراوس في: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Claude Lévy-Strauss, quadrige 0291-0489; 58 (Paris: Presses universitaires de France, 1985), p. xxiv.

(21) Claude Lévi-Strauss, «Discours au collège de France,» *Annuaire du collège de France*, vol. 60 (1960), p. 63.

وإمكانيات تغيير البنى (سواء كانت بنى قرابة أو بنى حضرّية أو بنى الأطعمة أو بنى أسطورية أو لغوية) إلى كون كلّ بنية ترتبط بقدرة رمزية أشمل للعقل البشري الذي ينظّم بحسب صيغ مشتركة جملة التجربة التي يمتلكها.

ويتطابق السيميائي والرمزي أيضاً عند لاكان (Lacan). من بين المستويات الثلاثة للحقل النفسي (الخيالي والواقعي والرمزي) يتميّز الخيالي بعلاقة الصورة بالـ«مشابهة». ولكن المشابهة عند لاكان ليست تلك المعروفة في سيميائية الأيقونة، بل تلك التي تتحقّق في آلية الإدراك الحسّي نفسها. وتعتبر علاقة الشخص بصورته في المرآة علاقة تشابه (وبالتالي خيالية)، والعلاقة الغزلية أو العدوانية التي تتجلّى في التفاعل الثنائي تنتمي إلى الخياليّ، وتنتمي إلى الخيالي أيضاً حالات التشاكل. وفي **الندوة** (*Séminaire*) حول الأعمال التقنية لفرويد يحقّق لاكان في صور افتراضية راجعة إلى إسقاطات تظهر أو تختفي بحسب موضع الشخص. ويستنتج من ذلك أنّ «في علاقة الخيال والواقع وفي تكوين العالم كما هو، يرتبط كلّ شيء بموضع الفرد. وما يميّز أساساً موضع الفرد... هو موضعه في العالم الرمزي، وبعبارة أخرى في عالم الكلام»[22]. ويتحقّق المستوى الرمزي على أنّه قانون ويتأسّس نظام الرمز على القانون [«اسم الأب» (- *le Nom du -Père*)].

وفي حين يرى فرويد الرمزية، كما سيتبيّن ذلك، باعتبارها جملة الرموز الحلميّة ذات الدلالة الدائمة (نجد عند فرويد محاولة لبناء سنن للرموز)، لا يهتمّ لاكان كثيراً بنموذجية الفوارق بين مختلف أنماط العلامة، إلى حدّ أنّه يسطّح العلاقة بين العبارة

---

(22) Jacques Lacan, *Le Séminaire de Jacques Lacan*, texte établi par Jacques-Alain Miller, le champ freudien ([Paris]: Editions du Seuil, [1973-]), vol. 1: *Les Ecrits techniques de Freud (1953-54)*, p. 100.

والمضمون وصيغ ترابطها على مستوى المنطق الداخلي للدوالّ. كما أن ليفي شتراوس من جهته لم يكن يهمّه كثيراً أن تتكوّن في النظام الرمزي وظائف علامية، بل ما كان يهمّه هو أنّ المستويات أو الطبقات التي تربط الوظائف بينها لها نظام أي بنية. فهو يذهب إلى أنّ «التفكير هو أن نستبدل الفيلة بكلمة فيل والشمس بدائرة». ولكن «الشمس المعبّر عنها من خلال الدائرة لا قيمة لها. وهي لا قيمة لها إن لم تكن تلك الدائرة في ارتباط مع تشكّلات أخرى، تكوّن معها الكليّة الرمزية... فلا قيمة للرمز إلّا إذا انتظم داخل عالم الرموز»[23]. وفي هذا المثال يتحدّث لاكان بوضوح سواء عن الـ«رمز» اللفظي مثل كلمة /فيل/ أو عن الرمز البصري مثل الدائرة بالنسبة إلى الشمس. ولا يبدو أنّ البنية العلامية المختلفة لهذين النمطين من الرمز تهمّه. ولكن عندما نقرأ جميع أعماله يبدو لنا أنّ أنموذج الرمز الذي يفضّل الإشارة إليه هو الأنموذج اللفظي. ومع ذلك، حتى وإن تطابق على المستوى النظري في فكر لاكان الرمزي مع السيميائي، وتطابق السيميائي مع اللغوي، فإنّه يبدو في اللّاكانية العملية (لاكان ومن حذا حذوه) أنّه يقع من جديد إقحام صيغ تأويلية نميل أكثر إلى تعريفها بعبارات الصيغة الرمزية. وسواء كان شكّاً (أو يقيناً) فيتعيّن علينا في كلّ حال أن نحقّق فيهما عندما سنعرّف بطريقة أفضل ماذا نعني بـ«الصيغة الرمزية».

إنّ نظام الرمزية الذي يمثّل موضوع **فلسفة الأشكال الرمزية** لإرنست كاسيرّير هو كذلك نظام السيميائية[24]، وهو يؤكد ذلك بوضوح. لا يعكس العلم بنية الكائن (المقصى بصفة كانطيّة في منطقة متعذّرة الإدراك تخصّ الشيء في حدّ ذاته) ولكنه يطرح

(23) Mauss, *Sociologie et anthropologie*, p. 278.

(24) Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen* (Berlin: B. Cassirer, 1923-1929), vol. 1: *Die Sprache*.

مواضيع معرفته، وفي نهاية الأمر نسيج العالم المعروف، «على أنّها رموز مشقّـفة مبتكرة بحريّة». ويستند كاسيرير إلى تصوّر هارتز (Hertz) وهلمهولتز (Helmholtz) للمواضيع العلميّة باعتبارها رموزاً أو صوراً» على نحو تجعل النتائج المنطقيّة لهذه الرّموز هي نفسها صوراً لنتائج ضرورية لمواضيع طبيعيّة تمثّلها»[25]. قد يبدو في هذا الصدد أنّ الرمز يتماثل مع الأنموذج أو الرسم البياني - وهي علامات تقوم على البرهنة المعقّدة والتي تسمّى في العادة «تماثلية» - إلّا أنّ نظرة كاسيرّير هي في الواقع أوسع. فهو يماثل النظريّة الكانطية للمعرفة (معيداً تأويلها ليجعل «المتعالي» أكثر تاريخية و«ثقافية») بنظرية سيميائية: فالعمل الترميزي (الذي يمارس بالخصوص في لغة الكلام، وكذلك في الفن وفي العلم وفي الأسطورة) لا يهدف إلى تسمية عالم معروف من قبل بل إلى إنتاج شروط معرفته نفسها. إنّ «الرمز ليس تغليفاً عرضياً بحتاً للفكر، بل هو عنصره الضروري والأساسي... وتبعاً لذلك فكلّ فكرة دقيقة وجادّة لا تجد سندها الثابت إلّا في الرمزية وفي السيميائية التي تعتمد عليهما»[26].

إلى جانب عالم الرموز اللغوية والتصوّرية «ومع عدم إمكانيّة مقارنته به مع أنه قريب منه في أصله الروحي، يوجد عالم من الأشكال خلقته الأسطورة أو الفنّ»[27]. وهكذا يعترف كاسيرير بفوارق الترابط بين أشكال رمزية مختلفة («ذات طبيعة إمّا تصوّرية أو حدسيّة خالصة»)[28]، ولكنه يجمع هذه الفوارق كلّها تحت صنف الرمزي - السيميائي.

---

(25) Ernst Cassirer, *Filosofia della forme simboliche* (Firenze: La Nuova Italia, 1961), p. 6.

(26) المصدر نفسه، ص 20.

(27) المصدر نفسه، ص 23.

(28) المصدر نفسه، ص 25.

ونجد عند جوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، مع اختلافات مصطلحيّة سنتعرّض إليها، الجمع نفسه بين السيميائي والرمزي. فهي تقابل بين السيميائي والرمزي[29]. إلّا أنّ السيميائي، في هذا المنظور، هو جملة من العمليّات الأوّلية ومن الشّحن والاندفاعات تكوّن الكورة (*chôra*) أي «كليّة غير تعبيريّة متكوّنة من هذه الاندفاعات ومن **توقّفاتها** في حركة مضطربة بقدر ما هي منظّمة»[30]. لا ينتمي السيميائي إلى نظام الدّالّ حتى وإن نشأ لغاية التوصّل إلى الوضعية الدّالة. و«لا تقبل الكورة تماثلاً إلّا مع النسق الصوتي أو الحركي»[31]؛ عند إخضاعها إلى تقنين تظهر انفصالات قابلة للتنظيم وأصواتاً وحركات وألواناً منسّقة بعد بمقتضى تحويل أو تكثيف. وعلى هذه القاعدة يتأسّس الرمزي، بمعنى قريب من المفهوم اللّاكاني: فهو ينتج من العلاقة الاجتماعية مع الآخر. وإزاء صورة مرحلة المرآة ـ الصوت «المحمول من الجسم المتحرّك (بواسطة الكورة السيميائية) إلى الصورة الموجودة أمامه»[32]، أو وضعية «القضيب» باعتباره تمثيلاً رمزيّاً للنقص الذي يدرك مع اكتشاف الإخصاء ـ فإنّ هاتين الوضعيّتين، اللّتين تمثّلان في الوقت نفسه القضية والحكم، ترسمان الخط الفاصل بين السيميائي والرمزي[33]. و«يبدو لنا أنّ لفظ رمز يشير على نحو ملائم إلى هذا التوحّد المنقسم دائماً، الناجم عن قطيعة والذي يستحيل في ظلّ غيابها»[34].

(29) انظر بخاصة: Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique; l'avant-garde à la fin du XIXe siècle, l'autréamont et Mallarmé*, tel que (Paris: Editions du Seuil, [1974]).

(30) Julia Kristeva, *La Rivoluzione del linguaggio poetico* (Padova: Marsilio, 1979), p. 28.

(31) المصدر نفسه، ص 29.

(32) المصدر نفسه، ص 49.

(33) المصدر نفسه، ص 46-49.

(34) المصدر نفسه، ص 51.

فالرمزي هو لحظة اللغة «مع كلّ تفريعاتها العمودية (من مرجع ومدلول ودالّ) وجميع ما يترتّب من صيغ الترابط المنطقي الدلالي»[35].

إنّ سيميائية كريستيفا كما نرى، هي بمثابة عتبة سفلى من السيميائية (فضاء لسيميائية خلوّية، لسيميائية حيوانية) بينما الرمزي هو ما يمكن تسميته بالسيميائي، في تنوّع تجلّياته. ويمكن على أكثر تقدير أن نتساءل ـ بالنسبة إلى كريستيفا، مثلما هو الحال مع لاكان ـ إن كان العديد من صيغ الإنتاج العلامي (التعرّف على الآثار وعلى العلامات وعلى الموجّهات)[36] لا يتحقّق في منطقة وسطى بين الخيالي (والسيميائي) والرمزي. والأكيد أنّ الرمزي عند كريستيفا ليس الرمزي المعروف لدى الكثيرين الذين ينسبون الرمزية إلى الفنّ. واللحظة الفنيّة هي على وجه الاحتمال بالنسبة إلى كريستيفا، تلك التي يفسح فيها الرمز بصفة واعية المجال للسيميائي ليبرز من جديد على السطح؛ وهي اللحظة التي يمزّق فيها السيميائي الرمزيّ ويحفّز فيه عمليّات الانقلاب الذّاتي. ومن ناحية أخرى هي لحظات تتقرّر على المستوى الرمزي لأن ما هو سيميائي بمعزل عن الرمزي ينتج مجرّد الانحراف العصبي، بينما السيميائي الواقع تحت رقابة الرمزي يعيد من خلال الممارسة الفنيّة تشكيل نظام الرمز، مجدّداً إياه[37]. ومن الواضح إذن أنّ ما يسمّى رمزاً في الشعر وما يمثّل في نظريات أخرى بروزاً لقوى اللغة الرمزية (والذي سنتعرّض إليه من بعد)، هو بالنسبة إلى كريستيفا اللحظة ذات البعد الفنّي (المنتهَكة) وليس اللحظة ذات البعد الاجتماعيّ لـ«رمزيّتها».

---

(35) المصدر نفسه، ص 65.

(36) انظر: Umberto Eco, *Trattato di semiotica generale* (Milano: Bompiani, 1975).

(37) Kristeva, *La Rivoluzione del linguaggio poetico*, pp. 65-66.

2.2. الرمز باعتباره تواضعياً ـ اعتباطيّاً

لقد سبق أن رأينا في الباب الأول (الفقرة 6) كيف أنّ أرسطو كان يستعمل لفظ /رمز/ للعلامات اللغوية على أنّها تواضعيّة واعتباطية. هذا الاستعمال لم يغب بصفة كاملة. فقد استعمل في التقاليد الرياضية والمنطقية (وفي علوم أخرى صحيحة) لفظ /رمز/ بخصوص عبارات تواضعيّة مثل الرموز الكيميائية أو الجبرية.

يعرّف بيرس الرمز على أنّه كلّ علامة مرتبطة بموضوعها بمقتضى تواضع. فبينما يحيل العارض على موضوعه بمقتضى سببيّة ماديّة وتحيل الأيقونة على موضوعها بمقتضى سمات خاصّة (التشابه)، فإنّ الرمز هو «علامة تحيل على الموضوع الذي تشير إليه بمقتضى قانون، يكون في العادة في شكل تداعٍ لأفكار عامّة»[38]. ومن المحتمل أنّ الاختيار المصطلحي لبيرس يعود إلى كونه قرّر أن يستعمل لفظ /علامة/ على أنّه يحيل على «جنس عامّ جدّاً» (*genus generalissimum*) ولذا كان عليه أن يجد تسمية مختلفة لهذا النوع المخصوص الذي تنتمي إليه العلامات اللغوية كلّها.

ومع ذلك، فانّه لا شكّ في أنّه توجد في الرموز الجبرية أو المنطقية أو الكيميائية، بالنسبة إلى بيرس، أيضاً جوانب أيقونية، بما أنّ شكلها يمثّل علاقات منطقية (وبذلك يمكن أن نتحدّث بعبارت إيكو عن علاقة «برهنة معقّدة» (*ratio difficilis*)؛ ولكن ممّا لا شكّ فيه كذلك بالنسبة إلى بيرس أنّه لا وجود لأيّة علامة تكون في حدّ ذاتها رمزاً فحسب أو أيقونة أو عارضاً وإنّما تحتوي

---

(38) Charles S. Peirce, «Division of Triadic Relations,» in: Charles S. Peirce, *Collected Papers*, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, 8 vols. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1960), p. 140.

العلامة، بنسب مختلفة، على عناصر من الصيغ الثلاث. وعلى كلّ حال، فمن الأكيد أنّ لفظ /رمز/ لا يوحي أبداً عند بيرس بوجود مدلول غامض أو غير مدقّق. فاستعماله إذن، مهما كان شرعيّاً ومشرّعاً من قبل بعض التقاليد، يبتعد بصفة جذريّة عن الاستعمال الذي سنعمّقه في هذا الباب.

ومن الغريب أنّ الاستعمال البيرسي بالذات لهذه الرموز يدعو إلى حذف أشكال عديدة من قائمة الرموز (مثل الشعارات والرايات والرموز الفلكية) والتي يسمّيها آخرون فعلاً رموزاً. والغريب أيضاً هو أنّ هذه الأشكال حتى وإن كانت لها في الأصل بعض المبرّرات «الأيقونية»، فقد عملت بعد ذلك باعتبارها رموزاً بالمعنى البيرسي للكلمة، أي مصنوعات تواضعيّة تماماً[39].

من المحتمل أنّ العلامة الكيميائية الممثّلة لـ«حمّام مريم» (*Balneum Mariae*) أو العلامة الفلكية الممثّلة لبرج «الأسد» كانتا تظهران في الأصل علاقة مّا شبه «تماثلية» مع مضمونيهما، ولكن لا شكّ أيضاً في أنّهما تصلحان علامتين تواضعيّتين (رمزان بالمعنى البيرسي) والدليل على ذلك أنّ من لا يتوفّر على السنن لا يمكنه فهمهما فهماً تامّاً. بطبيعة الحال ـ وكما سنرى ذلك عندما سيأتي الحديث عن المعنى غير المباشر ـ يمكن كل شخص أن يتفاعل إزاء علامة تواضعيّة كما لو كان إزاء تفاعل ذهنيّ، مالئاً إيّاه بمدلولات شخصيّة. إلّا أنّ هذه القدرة على تحويل كلّ علامة إلى رمز غامض هو قرار تداولي يمكن وصفه في إمكانياته النظرية ولكنّه غير مقنّن. فأن يتفاعل أحدهم إزاء علامة الجذر التربيعي (الذي يعتبره بيرس رمزاً) بأن يرى «بداخله» معاني رمزية يتعذّر التعبير عنها، فذلك أمر شخصيّ للغاية، ويهمّ في الأكثر طبيب الأعصاب.

---

(39) انظر مفهوم الأسلبة في: Eco, *Trattato di semiotica generale*.

3.2. الرمز على أنّه علامة تقوم على «البرهنة المعقّدة»

تعدّ تعريفات سوسّور ويلمسلاف البديل الجذري لتعريف بيرس. فسوسّور يسمّي /رمزاً/ ما يطلق عليه بيرس اسم /أيقونة/[40]؛ ويطلق يلمسلاف من ناحيته تسمية الرّمزية على جميع الأنظمة مثل الرسوم البيانيّة والألعاب ويضع بين الأنظمة الرمزية جميع البنى القابلة للتأويل من دون أن تكون ثنائية المستوى، من بينها أيضاً «الاحجام المشاكلة لتأويلها، من قبيل التمثيلات أو الشعارات، مثل تمثال المسيح لتورفالدسن (Thorvaldsen) على أنّه رمز للرحمة، والمنجل والمطرقة رمز للشيوعيّة، والميزان رمز للعدل، أو الأصوات المحاكية للطبيعة في المجال اللغوي»[41].

إنّ العلامات التي نتحدّث عنها في هذا الصدد هي العلامات التي ينسخ فيها التعبير، اعتماداً على بعض قواعد الانعكاس، بعض الخصوصيات المسندة إلى المضمون، وهذا هو نهج «البرهنة المعقّدة» (*ratio difficilis*)[42]. ويقترب هذا التعريف من التعريف الغالب في المنطق الصوري وفي الجبر وفي علوم أخرى مختلفة، ونفهم لماذا وقع الحديث في جميع هذه الحالات عن الـ/رموز/. وبالفعل توجد علاقة «برهنة معقّدة» تجعل كلّ معالجة على مستوى التعبير تحدث تغييرات على مستوى المضمون. وتبعاً لذلك فلو غيّرنا على خارطة جغرافية الحدود الفاصلة بين فرنسا وألمانيا فباستطاعتنا أن نتكهّن، عن طريق معالجة بسيطة للتعبير، بما قد يحدث في عالم ممكن (مضمون) لو وقع التعبير عن التحديد الجيوسياسي للبلدين بطريقة مختلفة.

---

(40) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1906-1911).

(41) Louis Hjelmslev, *Omkring Sprogteoriens grundlaeggelse, Munksgaard, Kobenhavn*, nuova ed. (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1943), p. 121.

(42) Eco, *Trattato di semiotica generale*.

ولذا نفهم لماذا نتحدّث عن «الطريقة الرمزية» في الإلكتروتقنية إشارة إلى التيارات المتردّدة الجيبويّة التي اقترحها ساينمتز (Seinmetz) وكينّلّي (Kennelly) [وليس من قبيل الصدفة أن أدرجها هلمهولتز، الذي استشهد به كاسّيرير (Cassirer)]. وتقوم الطريقة على إمكانية إدخال تطابق متبادل بين مجموع الوظائف الجيبويّة للتردّد نفسه (قابلة للتعبير عن طريق «رموز» تواضعيّة تماماً وغير «متماثلة» البتّة) ومجموع نقاط رسم أرنو (Arnaud) وغوسّ (Gauss) حيث يتعلّق الأمر بالموجّهات الدائرية، تقتضي دورة موجّه وظيفة جيبويّة مختلفة. وتوحي أمثلة من هذا القبيل أنّه ليس بالإمكان فعلاً أن نسمّي جميع هذه العلاقات القائمة على «البرهنة المعقّدة» بالرموز بالمعنى الضيق الذي نحاول التعريف به. فالعلاقة هنا هي على كلّ حال مقنّنة على أساس قواعد إسقاطية، مقنّنة تقنياً محكماً، والمضمون الذي يحيل عليه التعبير ليس أبداً غامضاً أو ضبابياً، كما أنّه لا توجد إمكانية تأويلات متضاربة أو بديلة. فالخطّ اللّحني الممثّل على المدرّج الموسيقي ينتج بعض خاصيات الصوت الذي يحيل عليه. وبالفعل كلّما كانت العلامة الموسيقية أعلى على المدرّج الموسيقي كان ارتفاع الصوت أكبر. ولكن لا حريّة في التأويل. توجد قاعدة تناسبيّة تجعل نقاط السلّم التصاعدي على المدرّج الموسيقي (ارتفاع أبعادي) تتطابق مع زيادة التردّد (ارتفاع صوتي).

هذا ما يفسّر لماذا لا يزال ما يسمّيه سوسّور ويلمسلاف /رمزاً/ يمثّل جنساً متّسعاً جداً يمكن الأنواع الموجودة تحته أن تفترق في خصوصيّات كثيرة متعارضة.

4.2. الرمز على أنّه معنى غير مباشر و«مجازي»

يمكن اعتماد المفتاح الدلالي التالي لتحديد الرمزية: نتوفّر على رمز كلّما أوحت سلسلةٌ مّا من العلامات إلى معنى **غير مباشر**، إضافة إلى المدلول المنسوب إليها بصفة مباشرة اعتماداً

على نظام من الوظائف العلامية. فقول البابا يوحنّا بولس الثاني «أنوي السفر إلى بولونيا» له من دون شك مدلول **مرجعي** قابل لأن يؤوّل (أو يمكن تفسيره) كما يلي «نيّتي هي أن أنطلق من الفاتيكان وأن أذهب بعض الوقت إلى جمهورية بولونيا الشعبية»؛ غير أنّ جميع الناس يقرّون أنّ لهذه الجملة معنى ثانياً أو غير مباشر، قابلاً للتأويل بطرق مختلفة. وبعبارة أخرى لا ينتقل البابا بمحض الصدفة. فالرحلة التي يقوم بها البابا ستدوم أياماً قليلة ولكن تأثيراتها ستتجاوز التغييرات الماديّة التي أحدثها ذلك الانتقال. هذا ما نرمي إليه عندما نقول إنّ للرحلة البابوية قيمة «رمزية».

تجدر الملاحظة أنّ المعنى غير المباشر وعلاقة «البرهنة المعقّدة» لا يتطابقان. في مثال الرحلة البابوية، أو في البلاغ الذي يعلم بحصولها، لدينا معنى غير مباشر أحدثته صياغة لغوية تقوم على علاقة «برهنة معقّدة». ومن ناحية أخرى نجد أنّ خارطة خطوط مترو باريس موضوعة وفق «برهنة معقّدة»، ولكن بإمكانها في حدّ ذاتها أن تشتغل من دون أن ننسب إليها معانيَ غير مباشرة. فهي تمثّل وضعيّة (أو مشروع وضعيّة ممكنة) للخطوط تحت الأرض في مدينة كبرى معيّنة. وككلّ علامة يمكن أن تنتج تأويلات موالية بحسب استدلالات. فلو أنّي غيّرت الخارطة بشكلٍ مّا، فبإمكاني أن أتكهّن بما قد يحصل في الأنفاق الباريسيّة وكيف سيتغيّر تدفّق حركة أهالي باريس في ساعات الذروة... بينما يختلف الأمر بخصوص صورة الثعبان الذي يبتلع ذيله. يمكن أي متلقّ أن يرى في الصورة ثعباناً في وضعية غير عاديّة. ويمكن أن تحمل غرابة هذه الوضعية إلى استدلال مفاده أنّ الصورة **قد** تريد أن تقول شيئاً آخر. ولذا ينبغي الفصل في المعنى غير المباشر بين الإمكانية العادية للتأويل الموالي والشعور بتراكم مدلولي يحسّ به المتلقّي إزاء علامة يبدو إرسالها في ظرف معيّن غريباً أو غير مبرّر بما فيه الكفاية.

ويدرك تودوروف (Todorov) جيّداً هذا الفارق ولكنه يقرّر أن يجمع حالات المعنى غير المباشر كلّها في باب ما هو رمزي[43]. ويوجد بالنسبة إلى تودوروف، في كلّ خطاب، إنتاج غير مباشر للمعنى. وهو يتجلّى في طبيعة الخبر وفي أعمال لغوية يبدو أنّنا ظاهريّاً نلتمس شيئاً بينما نريد أن نحمل غيرنا على فهم أنّنا نأمر. كما يتجلّى في عناصر شبه ـ لغوية تضيف دلالة حافّة تلحق بكلّ ما قيل لغوياً. ويتجلّى أخيراً في جمل موجّهة بمعنى مّا إلى «ز» لكي يفهم منها «ع» شيئاً آخر. وهذه النموذجية يمكن أن تكون واسعة جداً، إلّا أنّه ثمّة شكّ في أنّ هذا الإنتاج لمعان ثانية يمثّل أساس **كلّ** نظام سيميائي. وهذا يصحّ على كلّ حال بخصوص لغة الكلام التي يأخذها تودوروف بالتحليل. وتعرّف العلامة دائماً بشيء إضافي من خلال عمل التأويل الذي هو ضروري لتحقيق مضمون كلّ عبارة. فكلّ كلمة تفتح المجال دائماً لمعنى ثان لأنها تتضمّن عدّة **دلالات حافّة** غالباً ما تكون متعاكسة. وتنقل كل عبارة لغوية أوصافاً لأحداث، وهذه الأحداث يمكن أن تصبح علامة لشيء آخر من خلال آليات معقّدة من الاستدلال. ويدخل كل لفظ وكلّ قول في دائرة سياق النصّ جملة من الاحتمالات. يوجد نشاط تحيين للتجلّي الخطّي للنصّ يعدّ دائماً **تعاوناً** لجعل النصّ يقول ما لا يقوله سطحياً، ولكنه يريد بطريقة من الطرق إبلاغه إلى متلقّيه[44]. يكفي أن أقول «الجوّ بارد في هذه الغرفة» لكي يفهم قولي على أنّه أمر أو رجاء بغلق النافذة. فاللغة بطبيعتها منتجة لمعان ثانية أو غير مباشرة. لماذا نعتبر خاصيّتها هذه «رمزية»؟ إنّ تودوروف هو الأول الذي

---

(43) Tzvetan Todorov, *Symbolism et interprétation*, collection poétique (Paris: Editions du Seuil, 1978).

(44) انظر: Umberto Eco, *Lector in fabula: La Cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Il Campo semiotico. Studi Bompiani; 22 (Milano: Bompiani, 1979).

يعترف[45] بأنّ العلامة والرمز لا يتميّزان أحدهما عن الآخر لأن الأول اعتباطي والثاني مبرَّر. كما لا يمكن أن نقابل خاصيّة عدم النفاد الموجودة في الرّمز بالمواطأة في العلامة لأنه «في هذه الحالة نجعل من إحدى تبعات العمليّة وصف العمليّة نفسها».

ولكن لماذا نسمّي إذن رمزياً ما هو سيميائيّ؟ ليست المسألة مجرّد مسألة مصطلحيّة. يضطرّ تودوروف في نمطيّته إلى أن يضع تحت راية الرمزي ظواهر مختلفة جداً فيما بينها مثل (أ) ظواهر استلزام بسيط، كأن يقع النطق بجملة خارج سياقها أو مع إلحاح مفرط على المعلومات المعطاة، ممّا يجعلنا ندرك أنّ المتكلّم يريد أن يبلغ شيئاً آخر؛ ومن ناحية أخرى (ب) ظواهر خصوصية لـ«رمزية» شعرية حيث تبرز صورة تظهر في السياق ويقع شحنها بما لا حدّ له من المدلولات المحتملة، منتجة ما لا حدّ له من التأويلات. ومن الأكيد أنّ تودوروف يضع في دائرة ما هو رمزي كلّ ما من شأنه أن يحفّز على التأويل (أو كل ما هو حاصل تأويل). إلّا أنّ هذا يمثّل خاصيّة لما هو سيميائي على وجه العموم.

كان تودوروف يدرك أنّه إزاء مشابهات عائلية (حتى وإن لم يستعمل هذه العبارة): «ليست لديّ «نظريّة للرمز» جديدة أو «نظرية تأويل» جديدة أعرضها. . . أحاول أن أحدّد إطاراً يسمح لي بأن أفهم كيف تسنّى وجود نظريات متعدّدة مختلفة، وتفريعات متعدّدة متناقضة وتعريفات متعدّدة متعاكسة. . . لا أحاول أن أقرّر ما هو الرمز وما هو التمثيل أو كيف العمل لأجد التأويل الصحيح: بل أحاول أن أفهم ما هو معقّد ومتعدّد، وأن أحافظ عليه، إن أمكن ذلك»[46]. من بين جميع المشاريع الصالحة لتعليل هذه المشابهات

---

(45) Todorov, Ibid., p. 16.

(46) المصدر نفسه، ص 21.

العائلية، يقع اللجوء مرّة أخرى إلى المشروع الأكثر شمولية: الرمزيّ هو كلّ ما يسمح بتأويل وبتحقيق معنى غير مباشر. ولكن، كما سبق أن ذكرنا، لا يزال هذا التصنيف عامّاً جدّاً. إنّ نظرية الرمز هذه إذ تنفي وجودها في اللحظة نفسها التي تظهر فيها تقول فقط إنّه ما إن نغلق القاموس ونبدأ في الحديث حتّى يغدو كلّ شيء في اللغة (ومن دون شكّ أيضاً في اللغات غير الكلامية) رمزيّاً. ولذا فالممارسة النصيّة رمزية، إي إنّ التواصل في جملته رمزيّ.

وإذ كانت كلّ ممارسة نصيّة بصفة عامّة «رمزية»، فما بالك بالممارسة النصيّة البلاغية. ونعني بالممارسة النصيّة البلاغية تلك الاستراتيجيات النصيّة التي تتحكّم فيها قواعد نبني بمقتضاها معاني غير مباشرة عن طريق **استبدالات** لألفاظ أو لأجزاء نصيّة أوسع: إمّا عن طريق الاستعارة، باستبدال لفظ بلفظ آخر يشترك معه في معينم أو في أكثر من معينم، أو عن طريق المجاز المرسل، باستبدال وحدة معجمية بأحد معيناماته أو العكس، أو عن طريق السخرية، بقول «س» من خلال قول (يكون طابعه الاصطناعي مبيّناً على نحو مّا) «عدم ـ س»، إلى آخره.

تمثّل الاستبدالات البلاغية من دون شك حالة مميّزة للمعنى غير المباشر. ففي الظاهر تقول اللغة شيئاً مّا، ولكن ما تقوله اللغة على مستوى الدلالة الصريحة يبدو مناقضاً إمّا للقواعد المعجمية وإمّا لتجربتنا في العالم (وتبعاً لذلك وبصفة عامّة تناقض بعض القواعد الموسوعية: انظر باب «المدلول»). فقول /كانت السيارة تلتهم الطريق/ هو تعبير يتعاكس مع القواعد المقوليّة الضيّقة التي تنسب إلى فعل /ٱلتهم/ مفعولاً به حيّاً وفاعلاً حيّاً أيضاً، بينما تنسب إلى /سيارة/ معينماً أو خاصيّة غير حيّ. وبما أنّه ينبغي علينا أن نسجّل الجملة على أنها «غير نحوية» فها إنّنا نفترض أنّها تسيّر معنى آخر. ومن هنا تبدأ عمليّة التأويل اعتماداً على قواعد بلاغية. إنّ قولنا /دخل زيد إلى

الغرفة، وفي إحدى زواياها غاب يحترق/ يمثّل تعبيراً يتناقض مع تجربتنا للعالم كما سجّلتها الموسوعة المعتمدة. ففي الغرف لا توجد غابات. وحينئذٍ إن لم تكن الجملة كاذبة، فعلى كلمة /غاب/ أن تعني شيئاً آخر من باب الاستعارة وكلمة /غاب/ مستعملة لتعني الحطب الكثير في المدفأة. والتعليل التداولي الذي يدفعنا إلى تأويل بلاغي هو أنّه لو قبلنا المعنى «الحرفي» أو الدلالة الصريحة، لوجدنا أنفسنا أمام أكذوبة. أمّا الدافع للبحث عن المفاتيح الاستعارية فينشأ من أن التعبير المجازي ينتهك مبدأ الكيف في قواعد المحادثة لغرايس[47]. ويجب صنع المعنى غير المباشر وتحيينه بطريقة تجعلنا نترك جانباً المعنى المباشر. يمكن أن نلقي به جانباً لأنه سيتّضح أنّه خدّاع أو أنّه عامّ جداً (مجازات مرسلة معمّمة: فعبارة مثل /مخلوق/ واسعة جداً وينبغي اعتبارها مجازاً مرسلاً بالنسبة إلى حيّ آخر، إنسان أو حيوان ورد ذكره في سياق النصّ). أمّا /خطبة التاج/ فهي عبارة كاذبة، ذلك أنّ التيجان لا تتكلّم ولذا نعتبرها كناية، إلى غير ذلك. إلّا أنّ قاعدة رفع اللبس البلاغي تريد ـ عندما يتمّ اكتشاف آلية الاستبدال ـ ألّا يبقى المضمون المحيّن غامضاً بل دقيقاً. وتثري الاستعارة معرفتنا الموسوعية لأنّها تحثّنا على اكتشاف خاصيات جديدة للكيانات المعنيّة، وليس لأنّ هذه الاستعارة تتركنا في منطقة تأويلية غامضة حيث لا نعرف ماهية هذه الكيانات. وبعد أن نكون قد قرّرنا أنّ /الغزالة/ مستعملة لتعني «امرأة»، يمكن أن نبحث طويلاً لنعرف لماذا يمكن أن تكون المرأة أيضاً «غزالة»، ولكن لا شكّ في أنّ **تلك** الغزالة هي في مقام «إمرأة».

لا مانع من تسمية هذه الخاصيّة من الاستبدالات البلاغية

---

(47) H. P. Grice, «Logic and Conversation,» in: P. Cole and J. L. Morgan, eds., *Syntax and Semantics* (New York; London: Academic Press, 1975), vol. 3: *Speech Acts*.

بالـ«رمزية»، إلّا أنّه لم تتحدّد مرّة أخرى طريقة جديدة للإنتاج العلامي. لقد أثرينا فحسب القاموس بمرادف جديد ومع نفع ضئيل.

هذه الملاحظات مهمّة لكي نفهم الأسباب التي جعلت فرويد يتحدّث عن «الرموز الحلميّة» وأن نحكم على أنّ الرموز الفرويدية ليست رموزاً بالمعنى الدقيق الذي نحاول تحديده[48]. عندما تفطّن فرويد إلى أنّ الأحلام تتضمّن صوراً استبدالية لشيء آخر، أخذ يدرس كيف ينتظم المضمون الكامن (أو أفكار الحلم)، من خلال النشاط الحلمي، في خطاب أو مضمون ظاهر في الحلم. وهو يتحدّث بصفة واضحة عن تأويل رمزي وعن رموز، فالفكرة الكامنة تتجلّى مشوّهة ومخفية بتأثير الكبت[49] وما الحلم إلّا إرضاء (مقنّع) لرغبة محبوسة ومكبوتة.

إلّا أنّ فرويد يرفض أن يؤوّل الحلم، بحسب التقليد الكلاسيكي، على أنّه ترميز متكامل ومنظّم. يجب أن نفصل قطعاً وأجزاء الواحد تلو الآخر، ونبحث في آلية استبدالها الخفيّة؛ ذلك أنّ للترميز منطقيّته خلافاً للحلم. فهو يعمل بموجب عمليّة **تكثيف وتحويل**. بعبارات أخرى ـ فإنّ فرويد وإن لم يقل ذلك بصفة واضحة في هذه الصفحات ـ فإن للحلم بلاغة، لأنه يشتغل من خلال آليات خاصّة بالتحويل المجازي. في حلم الدراسة النباتيّة[50] يكثّف الرمز «نباتي» غارتنر (Gartner) وفلورا (Flora) والأزهار المنسية والأزهار المحبّذة من قبل الزوجة وامتحاناً جامعياً منسياً، ذلك أنّ «كلّ عنصر من المضمون الحلمي يتجلّى كما لو كان «مفرط التحديد»، كما لو تمثّل أكثر من مرّة في أفكار

---

(48) Sigmund Freud, *Die Traumdeutung* (Leipzig: F. Deuticke, 1900).

(49) المصدر نفسه، الباب الرابع.

(50) المصدر نفسه، ص 261-264.

الحلم» بينما «تتمثّل فيه كل فكرة من الحلم من خلال عناصر متعدّدة»[51]. في حلم آخر تصبح إيرما (Irma) صورة جماعيّة ذات خصوصيات متناقضة. كان فرويد يعرف أنّ الصورة الحلمية مرتبطة بمضمونها بحسب «برهنة معقّدة»، فهي فعلاً تحقّق وتبرز بعض الخاصيات التي تنسخ بكيفية معيّنة خاصيات من المضمون. إلّا أنّه كما هو الأمر في جميع حالات «البرهنة المعقّدة» فإنّ الإسقاط يكون بدءاً من الخاصيّات **المختارة** للمضمون وصولاً إلى خاصيّات التعبير. وفي الحلم تخضع عمليّة مناسبة الخاصيات التي يتعيّن الحفاظ عليها إلى تراتب تتحكّم فيه متطلبات المرونة والمحسوس وقابلية التمثيل[52].

كان فرويد يعرف أنّ الرموز الحلمية لا تتمثّل باعتبارها علامات اختزال، بمدلول محدّد بصفة نهائية، ولكنه يبدي حاجة إلى أن يحدّد الرمز وأن يقيّد العبارة بمضمون خطابي. ويلجأ فرويد لتقييد رموزه إلى قرارين نظريين: بما أنّ الكثير من الرموز تتولّد لأسباب خاصّة، فردية اللهجة، فإنّه ينبغي تأويلها اعتماداً على تداعيات المريض. ولكن في حالات عديدة أخرى «لا تنتمي هذه الرمزية بصفة كليّة إلى الحلم، بل نجدها في التمثيل غير الواعي وفي التمثيلات الجماعيّة الشعبيّة على وجه الخصوص. أمّا في الفولكلور وفي الأساطير وفي الأقوال المأثورة والأمثال وفي ما هو متداول من لعب بالألفاظ فإنّنا نجد هذه الرمزيّة أكثر اكتمالاً»[53]. صحيح أنـّه توجد دائماً مع ذلك قابلية تشكيل لدى من يحلم، تقدر أن تخضع للاستعمال الرمزي الأشياء الأكثر اختلافاً، ولكن من جهة أخرى حاول فرويد جاهداً أكثر من مرّة

---

(51) المصدر نفسه، ص 263.

(52) المصد نفسه، ص 313-314.

(53) المصدر نفسه، ص 323.

في الطبعات الموالية لـ **تفسير الأحلام** (1909 (2)، 1911 (3)، 1919 (5)) لإقامة سنن للرمزية الحلمية على أساسها أصبح لكل شيء، من مظلّات وعصيّ وأسفار بالقطار وسلالم إلى غير ذلك، مدلول يمكن التعرّف عليه.

يبدو فرويد خلال هذا البحث متنازع الفكر. فالاعتراف بوجود سنن للحلم يعني الوصول إلى افتراض لاوعي جماعي، وهذا ما سيفعله يونغ. ولكن فرويد يحدس أنه يجب الرجوع فعلاً إلى الوراء، بتحديد شيء يكون بالفعل شاملاً وجماعياً حتى إنّه، مثلما هو الحال عند يونغ، لن يمكن ذلك الشيء أن يحدّد عن طريق سنن. ومن ناحية أخرى فإنّ تحديد سنن يعني الاعتراف بقانون ينظّم دلالية الحلم بتجاوز حدود الشخص الحالم. وبتقييد تفسير الرموز الحلمية بالتلاعب بالألفاظ، وبإيحائه في العديد من المرّات أنّ معرفة اللغة التي يتكلّم بها الحالم قد تساعد على فهم آلياته التحويلية والتكثيفيّة، يبرّر فرويد قرار لاكان بتقييد المخيال الحلمي بنظام الرمزية. وبعبارة أخرى، يمكن أن نعيد بناء السنن، ولكنه لن يكون سنناً كونيّاً وجماعيّاً، بل هو تاريخي وسيميائي ومرتبط بموسوعة الحالم.

ولكن إن كان فرويد يحاول من جهة أن يربط التفسير بما يقوله المجتمع (واللغة) خارج نطاق الحلم، فهو يحذّر من جهة أخرى من أنّه بسبب الترابطات القائمة على التداعي فإنّ الأحلام «متعدّدة الدوالّ وغامضة». وينبغي فكّ رموزها اعتماداً على السياق وعلى اللغة الفردية للحالم. ومع ذلك، وهذا ما يميّز رمزيّة فرويد، فإنّه يتعيّن أن نجد لتلك التعابير الغامضة المتمثّلة في الأحلام الدلالة «الصحيحة». وهذا سلوك غريب تماماً عن «نظريات رمزية» أخرى تحبّذ، على العكس من هذا، الطابع الغامض للرموز وعدم نفاد معانيها.

هكذا فإنّ نظرية فرويد هي بلاغة تملك قواعد لإنتاج الصور وقواعد ـ وإن كانت مرنة جدّاً ـ للتفسير السياقي. لا أحد يقول إنّ للاستعارة مدلولاً واحداً (إلّا في حالات تكاد تصل إلى المجاز الشائع) ولكنّها تتفاعل، في تعدّد معانيها، مع سياق يحدّد مناسبات معيّنة.

وإذ حكمنا على التحديد الرمزي والبلاغي على أنّه مفرط الاتّساع فينبغي أيضاً أن نعتبر أنّ التحديد ـ المماثل في وجوه عدّة ـ للتحديد الرمزي ـ الشعاري هو كذلك متّسع. توجد شعارات عديدة لها من دون شكّ معنى ثان. فالصورة تمثّل جبلاً أو مدينة أو شجرة أو خوذة، ومع ذلك فالمعنى هو غير ذلك. يمكن أن تكون وحدة مضمون قابلة للمعرفة، إذ يحيل الشعار على عائلة أو على مدينة، وفي هذه الحالة نجد أنفسنا أمام صيغ إنتاج علامي سمّيت بالـ «أسلبة»[54]. يوجد سنن دقيق ولا مجال للتأويل. فالأسلبة هي مثل استعارة صارت مجازاً شائعاً، تريد أن تقول شيئاً واحداً. وحتى عندما نجد أنفسنا إزاء شعارات متكوّنة من نصّ ملغز فإنّ هذا لا يسمح إلّا بحلّ واحد لا أكثر. فليس من المقبول أن نسمّي «رمزاً» ما هو لغز مصوّر أو أحجية. هناك فعلاً معنى ثان، ولكنه مسبق التحديد مثل الأول.

ويحدث الشيء نفسه بالنسبة إلى المرموزات، إذا ما اعتبرنا أننا نعني بـ«المرموزة» نصّاً (مرئيّاً أو منطوقاً) يشتغل عن طريق ربط بين صور يمكن تأويلها بحسب معناها الحرفي، إذا لم ينسب سنن محدّد بدقّة إلى كلّ صورة أو عمل معنى ثان. فبما أنّ المرموزة مقنّنة فهي ليست رمزاً، تماماً مثل إعادة كتابة رسالة شفويّة في اصطلاح الرايات البحرية.

---

(54) انظر: Eco, *Trattato di semiotica generale.*

5.2. الرمز الرومنسي

لقد سبق أن ذكرنا أنّ خاصّية الحيل المنتجة للمعنى غير المباشر تكمن في أنّه، ما إن نتحصّل على المعنى الثاني، حتّى نلقي جانباً بالمعنى الأول لاعتبارنا إيّاه خدّاعاً. وهذا فعلاً ما يحدث في أمثلة الوجه البلاغي أو الاستبدال الحلمي الذي تعرّضنا إليه، حيث ما يهمّ هو إدراك «الرسالة العميقة» لتعبير مرئيّ أو منطوق.

إلّا أنّ التجربة الجمالية المشتركة تقول لنا عندما أدركنا صورة أو استعارة أو وجهاً بلاغياً آخر في النسيج الحيّ لنصّ قادر على أن يشدّ الانتباه إلى بنيته نفسها (طابع الانعكاس الذاتي للعلامة الجمالية)، فعندئذٍ لا نضحّي بالمعنى المباشر لصالح المعنى غير المباشر، فالقول الغامض يبقى دائماً قائماً لكي نحلّل دائماً بصفة أعمق العلاقات المتعدّدة التي تربط المعنى المباشر بالمعنى غير المباشر.

لقد ذكرنا في البداية أنّ لأصل الرمز دلالته، لأن وجه قطعة النقد وقفاها أو شطري الميدالية يحيلان بالفعل أحدهما على الآخر إلى حدّ أنّ أحد الوجهين يبدو حاضراً بينما يغيب الآخر، ولكنهما يحقّقان توافقهما الأكمل عندما يتركبان من جديد ليكوّنا الوحدة المفقودة. هذا هو المفعول الذي تنتجه على ما يبدو الرسالة الجمالية، التي بكيفيّةٍ مّا تعيش وتنمو من خلال الموازنة المتواصلة من الدال إلى المدلول ومن الدلالة الصريحة إلى الدلالة الحافة ومن المعنى المباشر إلى المعنى غير المباشر، وانطلاقاً من هذين الأخيرين وصولاً إلى التعابير الماديّة التي تنقلها[55].

وقد نفهم من هذا المنظور لماذا استعملت الجمالية

---

(55) H. G. Gadamer, «Symbol und Allegorie,» paper presented at: *Umanesimo e simbolismo. Atti del IV convegno internazaionale di studi umanistici, Venezia, 19-21 settembre 1958*, edited by E. Castelli (Padova: Cedam, 1958).

الرومنسية لفظ / رمز/ لتشير إلى تلك الوحدة من عبارة ومضمون التي لا تقبل التجزئة والتي تمثّل الأثر الفني. تبدو الجمالية الرومنسية كلّها متشبّعة بفكرة التماسك الداخلي للعمل الفنيّ إذ العمل يعني فعلاً نفسه وانسجامه الداخلي والعضوي، وبهذا المعنى بالذات يبدو غير قابل للترجمة، «غير قابل للوصف» أو «غير متعدّ»[56]. ولأن الأثر الفنّي هو فعلاً كيان لا ينفصل فيه التعبير عن المضمون، ومضمونه الحقيقي هو الأثر نفسه في ما له من قدرة على تنشيط تأويلات غير متناهية، فنحن لا ننزع إلى أن نلقي جانباً بالتعبير لتحيين مدلولاته، بل إلى التعمّق دائماً أكثر في العمل (كانط). وكل عمل فنيّ هو وهم إلى ما لانهاية له [واكنرودر (Wackenroder)]. ويسمّي شيلينغ (Schelling) الأثر الفنيّ صراحة / رمزاً/ بمعنى الوصف الدقيق والعرض والمماثلة، وتبعاً لذلك تكون الصورة رمزية عندما لا يدلّ موضوعها على الفكرة فحسب بل عندما يكون الفكرة نفسها، بحيث إنّ الرمز هو الجوهر نفسه للفنّ، إنّه شعاع ينزل مباشرة من العمق المعتم للكائن وللعقل إلى أن يصل إلى أعيننا مجتازاً طبيعتنا كلّها. إذا كان العامّ في الرسم يمكّن من الوصول إلى الخصوصي (ويحملنا هذا إلى أن نفكّر في الرسوم على أنها رموز علميّة)، وإذا كان الخصوصي في المرموزة يفضي إلى العامّ فإنّنا في الرمز الجمالي نشهد تحقّق الوجود المتزامن والتفاعل المتبادل للطريقتين.

على هذا الأساس يميّز غوته (Goethe) الرمز من المرموزة. «فالمرموزة تتميّز عن الرمزي لأن الثّاني يشير بصفة غير مباشرة في حين تشير المرموزة بصفة مباشرة»[57]. فالمرموزة متعدّية، والرمز

---

(56) انظر: Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, collection poétique (Paris: Editions du Seuil, 1977).

(57) J. W. von Goethe, «Über die Gegenstände der bildenden Kunst,» in: *Sämtliche Werke* (Stuttgart-Berlin: Jubiläumsausgabe, Cotta, 1797; 1902-1912), vol. 33, tome 1, p. 94.

غير متعدّ، كما أنّ المرموزة تتوجّه إلى العقل في حين يتوجّه الرمز إلى الإدراك الحسّي، وإذا كانت المرموزة اعتباطية وتواضعّية فإنّ الرمز مباشر ومبرّر. كنا نظنّ أنّ الشيء موجود هنا لحدّ ذاته ولكن نكتشف على العكس أنّ له معنى ثانياً. والرمز هو صورة (*Bild*) طبيعية، يمكن أن يفهمها الجميع. وتستعمل المرموزة ما هو خصوصي مثالاً لما هو شامل بينما يتمّ في الرمز إدراك الشامل في ما هو خصوصي. وفي المرموزة يكون المدلول واجباً بينما الرمز يؤوّل ويعاد تأويله بصفة لاواعية، ويحقّق إدماج الأضداد، ويعني عدّة أشياء في الوقت نفسه، فهو يعبّر عمّا يتعذّر وصفه لأن مضمونه لا يحصره العقل. و«الرمزية تحوّل التجربة إلى فكرة والفكرة إلى صورة، بكيفيّة تظلّ الفكرة الحاصلة في الصورة فاعلة دائماً بصفة لانهائية ويتعذّر بلوغها. ومع أنّ جميع اللغات تعبّر عنها فإنّها تظلّ غير قابلة للتعبير. إنّ المرموزة تحوّل التجربة إلى تصوّر والتصوّر إلى صورة، ولكن على نحو يكون فيه التصوّر دائماً محدّداً في الصورة وموجوداً فيها وقابلاً للتعبير»[58].

وإذا كان صنف الرمزي يتمثّل على أنه يتّسع ليشمل صنف الجمالي، فإنّنا نتوفّر هنا على مجرّد استبدال لفظي. فالرمزية لا تفسّر الجمالية مثلما لا تفسّر الجمالية الرمزية. ومن خصوصية الجماليات الرومنسية أنّها تصف التأثير الذي يحدثه الأثر الفنيّ ولا تصف الطريقة التي تنتجه بها. لا تكشف الجمالية الرومنسية الصنعة، كما قال الشكليّون الروس، بل تصف تجربة من يقع تحت سحر الصنعة. وفي هذا المعنى لا تفسّر «سرّ» الفنّ بل تصف تجربة من يفكّر في الاستسلام لسرّ الفنّ.

وتقيم هذه الجمالية معادلة بين الرمزي والجمالي وما يَدِقّ عن

---

(58) J. W. von Goethe, «Maximen und Reflexionen,» in: *Werke, Festausgabe* (Leipzig: Bibliographisches Institut, 1809-1832; 1926), nos. 1112-1113.

الوصف (وقابل للتأويل بصفة غير متناهية) ولكن بعملها هذا فإنّها تراهن على بعض المجانسات الخطيرة. فهي تخلط فعلاً بين التأويل الدلالي والتأويل الجمالي، أي بين ظاهرة سيميائية بحتة وظاهرة، مثل تلك الجمالية، لا يمكن حلّها البتّة بعبارات سيميائية.

إنّنا عندما نقول إنّ لفظاً أو إنّ قولاً قابل للتأويل بصفة غير متناهية فهذا يعني قولنا، مع بيرس، إنـّه يمكن أن نسند إليه جميع الاستنتاجات الاستدلالية الأكثر بعداً. ولكن هذا التأويل، لا يثري اللفظ أو القول الذي انطلقنا منه بقدر ما يثري المعرفة التي لدى المتلقّي، أو التي قد تتوفّر له، بخصوص الموسوعة. وكل علامة ـ إذا ما أوّلت كما ينبغي ـ تفضي إلى معرفة أفضل بالسنن.

عندما نقول إنّ عملاً فنياً قابل للتأويل بصفة غير متناهية فإنّ هذا يعني على العكس أننا نقول إنه لا يمكن تحيين مستوياته الدلالية المختلفة فحسب، بل إنّنا ومن خلال الموازنة المتواصلة للمعنى الذي يعمل على تحيينه بالتعبير المادّي الذي ينقله هذا المعنى، نكتشف دائماً علاقات جديدة بين المستويين، وذلك أيضاً باستعمال آليات ليست بصفة مباشرة سيميائية (أحاسيس متزامنة وتداعيات مزاجية وإدراك حسيّ مرهف أكثر فأكثر بالنسيج نفسه للمادّة التعبيرية) بهدف معرفة أكبر بالطبيعة الخصوصية لذلك الموضوع.

إنّ التأويل السيميائي بعبارات يلمسلافية هو مسألة أشكال، والتأويل الجمالي هو (أيضاً) مسألة جواهر. تقول جوليا كريستيفا إنّه في الممارسة الشعرية يشترك الرمزي مع أعماق «الكورة» (chôra) السيميائية.

إن كان استعمال لفظ /رمز/ يعني الإشارة إلى هذه الخصوصيات المميّزة للتجربة الجمالية، فينبغي عندئذٍ أن نعدل عن الحديث عن الرمز الديني وعن الرمز السرّي إلى غير ذلك. سنرى

في ما يلي أنّ مفهوم الرمز بالمعنى الضيق يتضمّن من دون شك أيضاً مكوِّناً جماليّاً، ولكننا نتساءل هل يجب أن نسوّوي تماماً التجربة الرمزية على التجربة الجمالية.

هذه النزعة موجودة من دون شكّ في الفكر الرومنسي. ومن النظريات الرمزية الأقوى تأثيراً نظرية كروزر التي تتحدّث عن الرموز على أنها تجلٍّ للألوهية (ثم أعادت الكنيسة صياغتها وضبطتها لتصبح رمزية تلقينيّة جاعلة إيّاها أكثر صرامة). تظهر الأفكار المكوّنة للمذاهب الدينية من خلال الرموز «مثل شعاع يأتي من أعماق الكائن والفكر»[59] ومن الأكيد أنّ هذا التعريف قد أثّر في معظم النظريات الرمزية اللاحقة. إلّا أنّ كروزر يذكّر أنّ التمثال اليوناني هو كذلك رمز تشكيلي، بل الرمز في تشكيليّته العارية. ومن جديد ينتابنا إحساس بالحرج. فمن ناحية يبدو أن فكرة الرمز تلمّح إلى أعماق لا يسبر غورها يكشفها ويخفيها في الآن نفسه تجلٍّ مّا [نجد لدى كارليل (Carlyle) في *Sartor Resartus* (1838)] تعريفاً يعتبر فيه الرمز في الوقت نفسه كشفاً وإخفاء)، ومن ناحية أخرى لدينا شكل فنّي حيث يبدو فيه كلّ شيء موجوداً ومكشوفاً. المسألة هي: إمّا أنّ الرمز أداة لكشف تعالٍ مّا (وتبعاً لذلك فلا المتعالي قابل للنفاد ولا الكشف عن العلاقة بين الرمز والمتعالي قابل للنفاد) وإمّا أنّ الرمز هو التعبير عن مثوليّة وتبعاً لذلك فإنّ الرمز نفسه لا ينفد، لا يوجد شيء وراءه.

سيكون كلّ شيء مختلفاً لو لم يشر لفظ / رمز/ إلى الأثر الجمالي في شموليّته، بل إلى أثر دلالي محدّد يمكن الفنّ أن يستعمله أو ألّا يستعمله، وهو أثر قد يوجد حتى خارج مجال

(59) Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 6 vols., 2 vllig umgearb-Ausg. (Leipzig; Darmstadt: Heyer und Leske, 1810-1812), vol. 1, p. 35.

الفنّ، مثلما يبدو من خلال التمييزات التي يقترحها غوته. ولكن في الجمالية الرومنسية تمّ وضع المقدّمات لإضفاء الجماليّة بصفة كليّة على التجربة، بيد أنّ هذا التمييز يغدو عسيراً نوعاً مّا.

وفي هذا المعنى يبدو هيغل أكثر دقّة ووضوحاً. فالرمزيّ بالنسبة إليه ليس إلّا لحظة من لحظات الفنّ ويجد جذوره قبل الفنّ وخارجه. وقد يعدّ مصنّفه **الجماليّة** (*Estetica*) من أكثر الدراسات صرامة ودقّة من وجهة نظر النسقيّة الهيغلية، في مسألة الرمز، وهي دراسة تفضي إلى مقاربة لمفهوم الصيغة الرمزية.

يمثّل الرمز عند هيغل بداية الفنّ أو ما قبل الفن (يبلغ الفنّ ذروة تطوّره في الجدلية الصاعدة للأشكال الثلاثة: الرمزي والكلاسيكي والرومنسي). و«الرمز بصفة عامّة هو شيء خارجي معطى بصفة مباشرة أو عن طريق الحدس، ولكن هذا الشيء لا نأخذه ونقبله كما هو موجود فعليّاً في حدّ ذاته، بل في معنى أوسع وأشمل. ولذا يجب أن نميّز في الرمز بين جانبين: المعنى والتعبير»[60]. الرمز هو علامة، ولكن ليست له ما للعلامة من اعتباطية التعالق بين التعبير والمعنى. فالأسد هو رمز الشجاعة والثعلب رمز المكر، ولكن لكلّ واحد منهما ميزات «يتعيّن عليهما التعبير عن معناها». وبهذا فإنّ الرمز كما نقول اليوم «تماثليّ». ولكنه تماثليّ بكيفيّة غير كافية إذ ثمّة عدم تناسب بين الرامز والمرموز، فالرامز يعبّر عن ميزة من ميزات المرموز، ولكنه يتضمّن تحديدات أخرى لا علاقة لها بما يحيل عليه هذا الشكل. وبسبب عدم التناسب هذا كان الرامز غامضاً بصفة جوهريّة[61].

إنّ هذا الغموض حاصل إلى حدّ أنّه غالباً ما يعترينا الشكّ في

---

(60) انظر: G. W. F. Hegel: *Ästhetik* (Berlin: Aufbau-Verlag, 1817-1829), and *Estetica* (Torino: Einaudi, 1976), p. 344.

(61) المصدر نفسه، ص 346.

رمزية صورة مّا. وهكذا يستحيل الحديث، كما هو الشأن عند كروزر ورومنسيّين آخرين، عن رمزيّة بالنسبة إلى الآلهة الإغريقيّة «مع أنّ الفنّ اليوناني قد توصّل إلى تمثيلها على أنّها أفراد حرّة ومستقلّة... وتكتفي بذاتها»[62]. ينشأ الرمزيّ على أنّه ما قبل الفنّ عندما يستشفّ الإنسان في الأشياء الطبيعية (ولكن لا وجود لتماثل مطلق) الشعور المتعالي بشيء كونيّ وجوهري. ولكن في هذه المراحل الأولية التي يحاول فيها الإنسان جعل الطبيعي روحيّاً وجعل ما هو كونيّ طبيعياً نتحصّل على نتائج رائعة وغامضة وعلى مزيج من السُّكر والانتشاء، حيث يحسّ الفنّ الرمزي بعدم تناسب صوره ويتدارك ذلك بتغيير شكلها إلى حدّ الإفراط في سموّ كميّ خالص.

سيطول بنا الحديث لو قطعنا مجدّداً المراحل (رمزية غير واعية، رمزية السموّ، الرمزية الواعية الخاصّة بالتشبيه) التي وصلت من خلالها الرموز الأولى للديانات ورموز الفن الشرقي القديم إلى الحكايات وإلى الأمثال والخرافات الحكمية وإلى المرموزة والاستعارة والمشابهة وإلى الشعر التعليمي الكلاسيكي والحديث. وممّا يبدو مهمّاً في فكرة هيغل هو أنّ اللحظة الرمزية لا تتطابق مع اللحظة الفنيّة، وأنّه توجد دائماً في الرمز قوّة وتفاوت وغموض وتماثل وقتيّ. وفي «الرمزية الحقّ» لا تعني الأشكال نفسها ولا تعرض مباشرة على الوعي الإلهيّ الذي نحدس بوجوده المباشر فيها. بل إنّ هذه الأشكال «منذورة بموجب ميزاتها التي ارتبطت بها دلالة موسّعة إلى أن تكون إيحاء إلى الإلهيّ»[63]. فالرمز لغز، وأبو الهول هو رمز الرمزية نفسها[64]. كما أنّ الرمز في تجلّياته الأولية هو دائماً شكل يجب أن يكون له مدلول من دون أن نتمكّن من التعبير عنه بصفة كاملة. لن يمكن

---

(62) المصدر نفسه، ص 355.

(63) المصدر نفسه، ص 396.

(64) المصدر نفسه، ص 407.

التعبير عن المعنى بصفة واضحة (رمزية التشبيه) إلّا في مرحلته الأكثر نضجاً، ولكنّنا في هذا المستوى نكون قد سرنا بعد نحو الموت الجدلي للرمزيّ الذي يتحرّك في اتجاه نضج أكبر. وبالفعل نصل فعلاً إلى هذه الأشكال التي خرجت من مجال الرمزي بالمعنى الحصري، كما هو شأن الصور البلاغية.

إلّا أنّه توجد عناصر تجعل النظرية الرومنسية للرمز تنتمي إلى طرق الصيغة الرمزية التي نحن بصدد تحديدها. فهي تستعمل لفظ /رمز/ لتشير إلى تعذّر وصف التجربة الجمالية وترجمتها. إلّا أننا نعتبر أنّه في ما عدا التجارب الجمالية الفردية (التي تنسجها دائماً عناصر مزاجية) فإنّ الشروط النصية لتجربة جمالية يمكن أن «يعبّر» عنها، وأن توصف وتبرّر. ولكن هذا ليس هو الإشكال. فالمسألة هي أنّه توجد بلا شك تجارب سيميائية يتعذّر ترجمتها، حيث تعلّق العبارة (سواء من قبل المرسل أو بقرار من المتلقّي) بمضامين سديميّة، أي بجملة من الخاصيات تعود إلى حقول مختلفة يصعب تنظيمها تنتمي إلى موسوعة ثقافية معيّنة. وهذا ما يجعل كلّ شخص بإمكانه أن يتفاعل إزاء العبارة فيملؤها بالخاصيات التي يقرّها أكثر، من دون أن تستطيع أيّة قاعدة دلالية تحديد صيغ التأويل الصحيح. هذا هو نوع استعمال العلامات الذي تقرّر تسميته بالصيغة الرمزية، وإلى هذا المفهوم «الرمزي» للعمل الفني كانت تعود من دون شكّ الجماليات الرومنسية.

3. الصيغة الرمزية

1.3. النماذج الأصليّة والمقدّس

للتعريف بمفهوم الرمزية بالمعنى الدقيق قرّرنا أن نسلّم بأنّ هاتين الخاصيّتين مهمّتان: لا توجد مجرّد خاصيّة افتراض تماثل بين الرامز والمرموز (مع أنّ الخاصيات «المتشابهة» يمكن التعرّف عليها وحدّها بطرق مختلفة) بل كذلك خاصيّة وجود غموض

جوهريّ في الدلالة. فالعبارة، مهما اكتسبت من خاصيات محدّدة تريد أن تكون مشابهة لخاصيات المضمون الذي تنقله، فإنّها تحيل إلى هذا المضمون على أنّه سديم من الخاصيات المحتملة. يمكن أن نجد رمزية من هذا النوع في نظرية يونغ للنماذج الأصليّة.

يقابل يونغ، كما هو معروف، بين طبقة سطحية للّاشعور (الفردي) وطبقة أكثر عمقاً، فطرية وجماعية لها «مضامين وسلوكات هي نفسها - مع شيء من التحفظ - في كلّ مكان وبالنسبة إلى كلّ الأفراد»[65]. ومضامين اللّاشعور الجماعي هي «النماذج الأصليّة». فهي نماذج قديمة وصور كونيّة موجودة منذ أقدم العصور، تمثّلات جماعيّة [ليفي - بروهل (Levi-Bruhl)] أي «صور رمزية لرؤى للعالم بدائية»[66]. وتتمثّل هذه الرموز في تمثّلات قمرية ونباتية وشمسية، وتمثّلات متصّلة بالرصد الجويّ، أكثر وضوحاً ولكن أقلّ قابلية للفهم في الحلم وفي الرؤى مما هي عليه في الأسطورة.

وهذه الرموز «لا يمكن تأويلها بصفة كاملة لا باعتبارها علامات (seméia) ولا باعتبارها مرموزات»[67]. فهي رموز حقيقية لأنها فعلاً متعدّدة المعاني، مملوءة بأحاسيس لا تنضب. هذه المبادئ الأساسية، مبادئ (ἀρχαί) اللّاوعي هي، نظراً إلى ثراء علاقاتها، غير قابلة للوصف، رغم سهولة التعرّف إليها. ولا وجود لأيّة صياغة متواطئة ممكنة، فجميعها متناقض وقائم على مفارقة، مثل الفكر، الذي هو بالنسبة إلى الخيماويين **شيخ وشابّ في الوقت نفسه** (*simul senex et iuvenis*)[68].

---

(65) C. G. Jung, *Von den Wurzeln des Bewusstseins; Studien über den Archetlypus,* Psychologische Abhandlungen; Bd. 9 (Zürich: Rascher, 1954), p. 3.

(66) المصدر نفسه، ص 4.

(67) المصدر نفسه، ص 36.

(68) المصدر نفسه.

يعيش الرمز ويتكاثر عندما يتعذّر فكّ شفرته. والرموز الكلاسيكية والمسيحية، التي أخضعت لذلك الحدّ من التفاسير والنقاشات الثقافية، صارت بالنسبة إلينا متصلّبة، ممّا يجعلنا نظنّ أنّنا نحسّ برعشات رمزية جديدة أمام الرموز الأجنبية وأمام الآلهة الآسيوية التي لا تزال تملك «**مانا**» (*mana*)(*) نغترف منه.

إنّ موقف يونغ واضح جداً. لكي يوجد رمز يتعيّن أن توجد مماثلة وأن يوجد بالخصوص غموض في المضمون. إنها سيميائية تستلزم بلا شكّ نظرة أونطولوجيّة وميتافيزيقيّة. ولكن في غياب أنطولوجيا المقدّس والإلهي وميتافيزيقيّتهما لن تكون هناك رمزية ولا تأويل غير متناه.

إنّنا نسعى بطبيعة الحال إلى تأويل الرمز، وهذه النزعة موجودة دائماً لدى المتصوّف، مثلما يذكر ذلك شولام (Scholem) في دراساته حول القباليّة والتصوّف اليهودي. إنّ التجربة الصوفية هي بالأساس عديمة الشكل، لامحدّدة وغير متماسكة. حتى النصّ المقدّس تحت أنظار الصوفي يفقد شكله ويتخذ شكلاً مختلفاً، «إن كلمة الوحي التي هي كلمة واضحة وصارمة، والتي لا يمكن ـ إن جاز القول ـ أن تكون ملتبسة أو غير مفهومة، هي الآن مشبعة بما لا حدّ له من المعاني... إنّ الكلمة المطلقة لا تزال في حدّ ذاتها عديمة المعنى، ومع ذلك فهي حبلى بالمعنى»(69).

ومن هنا مأتى الجدلية بين التقليد والثورة المميّزة لكل فكر صوفي. فمن ناحية يتغذى الصوفي من التقليد ولكن ما يكتشفه في تجربته يمكن، من ناحية أخرى، أن يجدّد أو أن يقلب حقائق

(*) كلمة من أصل بولينيزي تشير إلى نوع من القوة فوطبيعية وغير ذاتية، سابقة لمختلف تعريفات القيم المقدّسة أو الدينية (المترجم).

(69) Gershom Gerhard Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (Zürich: Rhein-Verlag, [1960]), and *La Kabbalah e il suo simbolismo* (Torino: Einaudi, 1980), pp. 16-17.

العقيدة. ولذا فهو يشعر بالحاجة إلى أن يستعمل الرموز، بما أنّ الرموز «هي بطبيعتها تعبير عن شيء لا يمكن التعبير عنه في عالم القابل للتعبير»[70]. وهكذا يستعمل الصوفي رموزاً قديمة مسنداً إليها معنى جديداً، أو رموزاً جديدة مليئة بمعانٍ تقليدية.

وبالفعل، بما أنّ الصوفي يحمل تجربته إلى أقصى حدودها، فهو يقوم في التجربة العديمة الشكل لرؤاه وللرموز التي تعبّر عنها بتدمير عدمي للسلطة. «إنّ الحياة، باعتبارها مضمون التجربة الإنسانية الأخيرة أي التجربة الصوفية، هي «مسترسل» الفناء حيث تتهدّم الأشكال وحيث لا تنشأ إلّا ليقع القبض عليها وتدميرها»[71].

إنّ هذا التجاذب بين التجديد الثوري (والذي يكاد يكون عدميّاً) واحترام العقيدة ممثّل بصفة جيّدة في تجربة الرؤية الرمزية التي وصفها يونغ. كانت للراهب نيكلاوس فون در فلو (Niklaus von der Flue) رؤية لـ «مندالا» (*mandala*) منقسمة إلى ستة أجزاء وفي نقطة المركز يوجد «الوجه المتوّج للرّب». وهي تجربة يصفها يونغ «بالمرعبة». وبالفعل، هذه الرؤية مثل جميع الصور تصلح «للإقناع والإبهار والفتنة» لأن الرؤى «مصنوعة بلا شكّ من المادّة الأصلية للوحي وتجسّد في كلّ مرّة التجربة الربّانية الحقّ، ولهذا فهي تمكّن دائماً الإنسان باستشعار ما هو ربّانيّ، ولكنها في الوقت نفسه تحول دون خوض التجربة المباشرة معه»[72]. ولذا فإنّ الراهب نيكلاوس لا يقدر على الصمود أمام تجربة المقدّس المخيفة إلّا بإنشاء الرموز وترجمتها. «حصلت المواجهة مع هذه التجربة على أرضيّة العقيدة التي كانت صلبة مثل الصخر والتي أثبتت قوّة استيعابها بأن حوّلت على نحو محرّر العنصر الحيويّ

---

(70) المصدر نفسه، ص 30.

(71) المصدر نفسه، ص 39.

(72) Jung, Ibid., p. 5.

المرعب إلى الجلاء الرائع لفكرة الثالوث. إلّا أنّ هذه المواجهة كان بإمكانها أن تحصل فوق ميدان مختلف تماماً، ميدان الرؤية نفسها وواقعيّتها المريعة، مع إلحاق ضرر فادح بلا شكّ بالتصوّر المسيحي للرب وبإلحاق ضرر أفدح بالراهب نيكلاوس، الذي لن يكون في هذه الحالة قدّيساً، بل ربّما ملحداً (إن لم نقل مجنوناً) ولربّما أدّى به ذلك إلى المحرقة»[73].

وإذ تمّ إثر ذلك تدجين الرموز بفقدان قوّتها فذلك راجع إلى هذا العنف المميّز للتجربة الرمزية. وهذا بطبيعة الحال صحيح لو أنّ الرمزية تستند إلى ميتافيزيقية المقدّس؛ ولكن من منظور أكثر وضعيّة تطرح المسألة بصفة مختلفة[74]. ذلك أن فيرث (Firth) يرى أنّ الرمز الصوفي هو في أغلب الأحيان فردي. من يحكم بقبوله الجماعي؟ إنّ صاحب الرؤية هو في البداية مفجّر للرمز، ولكن تبدو بسرعة ضرورة وجود منشئ يجعل الرمز متداولاً بين العموم ويحدّد معناه. وفي حالة الراهب نيكلاوس نسجّل التطابق بين المفجّر والمنشئ الفطن. أمّا في حالة القديسة مرغريتا ماريا ألاكوك (Margherita Maria Alacoque)، التي تناولها فيرث بالدرس، فإنّ المنشىء هو النجيّ اليسوعي الذي يطلع العموم على رؤاها «لقلب اليسوع المقدّس» ويحلّلها مؤسّساً شعائر بأتمّ معنى الكلمة. وبخصوص القوة التماثلية للرامز، فإن فيرث يلاحظ أنّ عبادة «القلب المقدّس» يتقوّى بالتحديد عندما صار العلم وحتى الشعور الجمعي يعرفان أنّ القلب لم يعد موطن العاطفة. ولكن البابا بيوس الثاني عشر سيتحدّث عن «القلب المقدّس» على أنّه «رمز طبيعي» للحبّ الإلهي. وهو رمز طبيعي بالنسبة إلى شخص

---

(73) المصدر نفسه، ص 10.

(74) انظر: Firth: *Symbols: Public and Private, and I Simbolo e e le mode*, pp. 194 sqq.

يطابق، بحساسيّة سيميائية نادرة - مهما كانت لاشعورية - بين الطبيعة والموسوعة. كان بيوس الثاني عشر يعرف أنّ موطن العاطفة ليس القلب، ولكنه كان يعرف أيضاً أنّ التناصّ لا يزال يتحدّث عن «القلب المجروح» وعن «الحبّ، الحبّ، الحبّ الذي يُدمي قلبي». ما يهمّ في الاستعمال الرمزي للقلب المقدّس، ليست هشاشة التماثلات التي تحيل من التعبير إلى المضمون، وإنّما غموض المضمون. والمؤكّد هو أنّ مضمون / القلب المقدّس/ ليس سلسلة من القضايا اللاهوتية حول الحبّ الإلهي، بل سلسلة لا يمكن التحكّم فيها من التداعيات الذهنية والعاطفية يسقطها كلّ مؤمن (مهما كان جهله باللاهوتية) على **الرمز** القلبي. وبعبارة أخرى فإنّ الرمز هو طريقة لتنظيم هذه التداعيات، والنزعات التي تحرّكها. وهكذا كان على القديسة مرغريتا ماريا ألاكوك أن تسقط على رمزها الصوفي نزعات ورغبات، لولا التحكّم فيها كما ينبغي لأودت بها إلى هذيان حواسّ لا ضابط له.

إلّا أنّه لكي نعيش الرمز بالمعنى الدقيق على أنّه طبيعي وغير قابل للنفاد يتعيّن أن نعتبر وجود «صوت ملكي» يتحدّث من خلاله. على هذا الأساس تقوم فلسفة الرمز وهرمينوطيقيّته عند ريكور. فالرمز غير شفّاف لأنه حاصل من خلال تماثل؛ فهو سجين تنوّع اللغات والثقافات [وتحسّباً لاعتراض فيرث يذكر ريكور أنّ يونغ ربّما قد قال إنّ النماذج الأصليّة كونيّة ولكن «مع شيء من التحفظ»] ولا يحصل إلّا من خلال تأويل يظلّ يمثّل إشكالاً «لا وجود لأسطورة من دون تفسير ولا وجود لتفسير من دون اعتراض»[75]. ولكن حتّى يوجد رمز لا بدّ من وجود حقيقة يحيل عليها الرمز. وربّما كان الرمز كلام الكائن بعبارة هايدغر.

---

(75) Paul Ricoeur, «Herméneutique et réflexion,» papier présenté à: *Demitizzazione e immagine. Atti del VII convegno internazaionale di studi umanistici, Roma 1962*, édité par E. Castelli (Padova: Cedam, 1962), p. 22.

«والفلسفة الضمنية لفينومنولوجية الدين هي تجديد لنظرية الذكرى»[76]. ومع ذلك فقد كان ريكور يعرف جيّداً أنّ علم التحليل النفسي، وبالخصوص التحليل الفرويدي في **مستقبل وهم** (*Avenir d'une illusion*)، يقول شيئاً مختلفاً جداً. فالرمز الديني لا يتحدّث عن المقدّس، بل يتحدّث عن المكبوت. مع الفارق أنّه في هيرمينوطيقيّة ريكور يظلّ المنظوران متكاملين. فالرموز تكتسب «قطبية» مخصوصة وتظلّ قابلة للتأويل بمعنيين، أحدهما متّجه نحو ظهور جديد متواصل لصور موجودة «في الخلف»، والثاني نحو بروز صور موجودة «في الأمام». فاللاشعور هو ما كنّاه من قبل والمقدّس ما يجب أن نكونه. إنّها قراءة جديدة لفرويد وهايدغر من منظور هيغلي. تروي الرموز هذه القصّة الخاصّة بمسار الوعي الإنساني باعتباره كياناً تاريخيّاً وجدليّاً: الوعي باعتباره واجباً. أخرويّة الوعي باعتباره تكراراً مستمرّاً خلّاقاً لحفريّته. وذلك من دون أن تحصل نهاية ومعرفة مطلقة. وإذاً من دون أن تنسب الهرمينوطيقا إلى الرموز حقيقة نهائية ومعنى يوضع على أنّه سنن.

3.2. الهرمينوطيقا والتفكيك والانحراف

يتّضح الآن لماذا صار من الملحّ التوصّل إلى تعريف الصيغة الرمزية. في تقليد ثقافي مثل تقليدنا، حيث نتحدّث منذ ما يزيد عن ألفي سنة عن /الرمز/ (بصفة خاطئة، أو على الأقلّ بصفة غامضة وبقليل من الرصانة)، تعمل على العكس فكرة رمز بالمعنى الدقيق حتى عندما لا يقع أبداً ذكر لفظ رمز، أو أنّه لا يمثّل على كلّ حال مقولة أساسية.

لقد بيّن ريكور العلاقة الوطيدة بين الرمزية (بالمعنى الدقيق)

---

(76) المصدر نفسه.

والهرمينوطيقا (وبطبيعة الحال بين الهرمينوطيقا ومسألة «الحقيقة» التي تتحدّث من خلال الرموز، إن نحن عرفنا كيف نستمع إليها، أو كيف نقرأها). ولذا يجب على الهرمينوطيقا أن تفهم اللغة من الزاوية الرمزية.

إنّ البحث عن الحقيقة يتمثّل باعتباره عمليّة تأويل واللغة باعتبارها الفضاء الذي تصل فيه الأشياء بصفة أصيلة إلى الكائن. إنّ «الهرمينوطيقا الهايدغرية تتأسّس على فرضيّة أنّ ما يظلّ خفياً لا يمثّل حدود الفكر أو إخفاقه، بل هو الميدان الخصب الذي يزهر فوقه الفكر وينمو»[77]. فبنية سؤال ـ جواب الخاصّة بالتأويل لا يقف وراءها هدف التوضيح الكلّي، إذ يجب عليها أن تمنح الحريّة (*freilassen*) لما يعرض على التأويل. و«ما يمثّل أهميّة فكرٍ مّا... ليس ما يقوله، بل ما يتركه مسكوتاً عنه مسلّطاً مع ذلك عليه الضوء، مستدعياً إيّاه بطريقة ليست طريقة القول»[78]. والتأويل ليس نقطة الوصول (حذار من الراهب نيكلاوس!). والكلمة ليست علامة (*Zeichen*)، بل هي «تظهر» (*zeigen*). ومن هنا مأتى الطابع الشعري الأصلي للغة (حيث نلمح علاقات غير خفيّة مع النظرية الرومنسية للرمزية الجماليّة).

لنتذكّر الإشارة الاشتقاقية الملازمة لعبارة /رمز/: شيء يقوم مقام شيء آخر، ولكن يجد كلاهما من جديد لحظة تناسل تبلغ ذروتها عندما يتكوّنان مجدّداً في هيئة موحّدة. يحاول كلّ فكر رمزي أن يتغلّب على الفارق الأساسي الذي يمثّل العلاقة السيميائية (عبارة حاضرة ومضمون غائب إلى حدّ مّا) جاعلاً من الرمز اللحظة التي تصبح فيه العبارة والمضمون الذي يتعذّر التعبير

---

(77) Gianni Vattimo, *Essere, Storia e Linguaggio in Heidegger* (Torino: Edizioni di «Filosofia», [1963]), 150.

(78) المصدر نفسه، ص 152.

عنه شيئاً واحداً، على الأقلّ بالنسبة إلى من يعيش بروح الإيمان تجربة الرمزيّة.

من الصعب القول إن كانت هيرمينوطيقية هايدغر تقود بالضرورة إلى هذه الاستنتاجات. ولكن على كلّ حال تقود إلى هذه الاستنتاجات كلّ ممارسة هيرمينوطيقية تقرّر أن تفهم أيّ نصّ على أنّه رمز وتبعاً لذلك على أنّه قابل للتأويل بصفة لانهائية، أو بعبارة نستعملها اليوم، على أنّه قابل للتفكيك.

وبلغة سيميائية صريحة، فإنّ عبارةً مّا توافق ركاماً غير مقنّن من المضامين يمكن أن تبدو على أنّها تعريف بعلامة غير كاملة وعديمة الجدوى اجتماعيّاً. ولكن لمن يعيش التجربة الرمزية، التي هي دائماً على نحو مّا تجربة الاتصال بحقيقةٍ مّا (سواء كانت متعالية أو محايثة) فإنّ ما هو غير كامل وعديم الجدوى هو العلامة غير الرمزية، التي تحيل دائماً على شيء آخر في عمليّة الإفلات غير المحدود لتوليد الدلالة. على عكس ذلك، تبدو تجربة الرمز مختلفة لمن يعيشها. فهي الإحساس بأن ما تنقله العبارة، مهما كان ثراؤه وسديميّته، يعيش في تلك اللحظة في العبارة.

هذه هي من دون شك تجربة من يؤوّل بصفة جمالية عملاً فنيّاً، تجربة من يعيش علاقة صوفية (كيفما ظهرت له الرموز) ومن يسائل النصّ وفق الصيغة الرمزية.

إن اعتبار النصّ (وذلك «النصّ» الذي هو أسمى النصوص، أي الكتابات المقدّسة) على أنه رمز هو تجربة صوفية قديمة. يقول شولام بخصوص الصوفية القبالية إنّ «المتصوّفة اليهود حاولوا أن يسقطوا في النصوص المقدّسة أفكارهم الخاصّة»[79]. وبالفعل فإنّ

---

(79) Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolic*, and *La Kabbalah e il suo simbolismo*, p. 44.

كل قراءة «يتعذّر التعبير عنها» لرمزٍ مّا تساهم في هذه الآلية الإسقاطية. ولكن في قراءة النصّ وفق الصيغة الرمزية «فإنّ الحروف والأسماء ليست مجرّد أدوات تواصل متواضع عليها. بل هي أكثر من هذا بكثير. إذ يمثّل كل عنصر منها تكثيفاً لطاقة، ويعبّر عن اكتمال في المعاني بحيث يستحيل ترجمتها في اللغة البشرية، أو على الأقلّ لن يتسنّى ذلك بصفة شاملة»[80]. لا ينطلق القباليّون من تصوّر معنى قابل للإبلاغ «فبالنسبة إليهم أن يعبّر الربّ عن نفسه، حتى وإن كانت تلك الكيفيّة في التعبير بعيدة جدّاً عن إمكانات المعرفة البشرية، فإنّ ذلك أهمّ بكثير من كلّ «دلالة» مخصوصة يمكن ذلك التعبير أن يبلغها»[81].

وقد جاء في كتاب **الزوهار** (*Zohar*) أنّه «في كل كلمة تسطع أنوار كثيرة»[82]. وعلى أقصى تقدير تعود لانهائيّة المعنى إلى الحريّة في إمكان توليف الدوال التي لا ترتبط (في النص) على نحوٍ مّا إلّا بصفة عرضيّة، ولكن يمكن توليف هذه الدوالّ بطرق شتى محقّقين **انحرافات** لا حدّ لها حتّى نستعمل عبارة متداولة اليوم. وفي مخطوط الحاخام إيلياهو كوهان إتّماري الإزميري (Elijahu Cohen Ittamari) الذي نقله شاييم يوسف داود أسولاي (Chajim Joseph David Asoulai) يقول لماذا كتبت لفيفة التوراة المخصّصة للاستعمال في البيعة بحسب الأصول الحاخامية من دون صوائت ومن دون علامات التنقيط. تتضمّن هذه الحالة إشارة إلى حالة التوراة عندما كان بين يدي الربّ قبل إبلاغه. فقد «كانت توجد أمامه مجموعة من الحروف لم تكن متّصلة بكلمات، مثلما هو الشأن اليوم، لأنّ الترتيب الفعلي

---

(80) Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, p. 48.

(81) المصدر نفسه، ص 57.

(82) ورد في: المصدر نفسه، ص 81.

للكلمات يحدث بحسب الكيفيّة والأسلوب اللّذين يتجلّى بهما العالم السفلي»[83]. وعندما يأتي المسيح، سيحذف الرب هذا التوليف للحروف وللكلمات وسيركب من جديد بطريقة مختلفة الحروف لتكوّن كلمات أخرى تتحدّث عن أشياء أخرى. سيعلّم الربّ يوما مّا قراءة التوراة بطريقة أخرى[84]. لذا فقراءة التوراة نفسه كما هو موجود يمكن أن تتمّ بهذه الروح من الحريّة. ويضيف أسولاي أنّه «عندما ينطق الإنسان بكلمات التوراة، فهو يولّد بصفة مستمرّة قوى روحيّة وأنواراً جديدة تخرج مثل بلاسم مركّبة يوميّاً بطريقة جديدة انطلاقاً من وحدات وصوامت. ولهذا السّبب فإنّ الإنسان سيدرك الغبطة الخالدة عندما يقرأ هذه الآية الوحيدة، لأنه في كل مرّة، بل في كل لحظة تتغيّر التركيبة [لعناصر اللغة الداخليّة] بحسب ملابسات تلك اللحظة وتدرّجها وبحسب الأسماء التي تشعّ في تلك اللحظة»[85].

وليست هذه الإمكانية «لتفكيك» النص وفق صيغة رمزية (بجعل ما يبدو على غاية الحرفيّة، مفتوحاً ومتعذّر التعبير عنه ولكنّه ثريّ بالدّلالات المحتملة) خاصّية ينفرد بها التصوّف اليهودي. بل خلافاً لهذا فإنّنا إن ذكرنا هذه المقاطع فذلك لتوفير نسب تقليدي لنظريات كثيرة، وهي وليدة هيرمينوطيقا مشوّهة إلى حدّ مّا تتحدّث اليوم عن النصّ على أنّه فضاء لتأويلات لا حدّ لها، حيث تتحقّق ـ بوضع الدوالّ في حالة انحراف معزولة عن مدلولها العاديّ ـ قراءة علاميّة وشفافّة تظهر من خلالها (حتى في سياقات إبستيمولوجية خالية من مقولة الصدق)، بكيفيّة غير منفصلة عن القراءة ذاتها، حقيقة مّا.

---

(83) ورد في: المصدر نفسه، ص 95.

(84) المصدر نفسه، ص 95-96.

(85) المصدر نفسه، ص 97.

علينا أن نقرأ النقاش المثير بين جون سيرل (John Searle)، رجل الدلالة الصريحة والحرفية، الذي يظن أنّ عبارة «حقوق التأليف» (*Copyright*) تعني أنّه لا يمكن نسخ مقطع من دون ترخيص، وجاك درّيدا (Jacques Derrida) القباليّ والحاخامي أكثر من أي شخص آخر، الذي من مجرّد عبارة حقوق التأليف يستخلص استدلالات لا نهاية لها حول هشاشة لغة الغير وقابلية تفكيكها اللامتناهية. وسنكون إزاء استعمال جيّد للصيغة الرمزية في شأن نصوص لم تكن تريد في الأصل التواصل من خلال الرموز. وبردّها في مستوى التوراة، تمكّن عبارة سيرل المفكّكة للغاية درّيدا من قراءة شيء آخر، هو دائماً شيء آخر يختلف عمّا كان الخصم يظن أنّه يقوله **والذي قاله**.

يعارض درّيدا [1977] الطريقة التي قرأ بها سيرل [1977] درّيدا [1972]. وتتمثل نقطة ضعفه الوحيدة في أنّه أراد أن يقرأ سيرل نصّه بالطريقة «الصحيحة». ولكن وهو يحاول أن يبيّن للآخر كيف ينبغي أن يقرأ نصّه، أكّد درّيدا مجدّداً وبصفة مثالية نظريته في القراءة اللانهائية القادرة على أن تتغاضى عن المعاني التي أراد الآخر إبلاغها، وتتغاضى عن أيّ سنن يحاول أن يفرض من فجوات نصّ وجود دلالة مّا. «إنّ المنطق والرسم الخطي لـ «*Sec*» [*Signature, Evenement, Contexte*] يضعان محلّ سؤال سلامة السنن ومفهوم السنن. لا يمكنني هنا أن أسلك هذا الدّرب حتّى لا أزيد من تعقيد مناقشة في ذاتها بطيئة جداً ومحدّدة بالتضافر ومفرطة التسنين من كلّ النواحي. أريد أن أشير فقط إلى أنّ هذا الطريق مفتوح في «*Sec*» منذ أول الأجزاء الثلاثة، وعلى وجه التدقيق انطلاقاً من الجملة الآتية «إنّها نتيجة ربّما مفارقة لالتجائي في هذه الآونة إلى الإعادة وإلى السنن، والذي هو في آخر المطاف تمزيق لسلطة السنن على أنّه نظام منتهٍ من القواعد. وهو الهدم الجذري في الآن نفسه لكلّ

سياق باعتباره بروتوكول السنن»[86] وهذا الدّرب نفسه، درب الإعادة التي لا يمكن أن تكون إلّا ما هي في عدم نقاوة ذاتها (التكرار يحرّف والتحريف يطابق)، محدّد بالقضايا الآتية: «بما أن الأمر يتعلّق الآن بالسياق السيميائي والداخلي، فإن قوّة القطيعة ليست أضعف. فبسبب قابليّته الجوهريّة للإعادة، بالإمكان دائماً أن نقتطع تركيباً مكتوباً خارج التسلسل الذي أخذ منه أو أعطي له، من دون أن نحرمه من كلّ إمكانيّة توظيف، إن لم نحرمه على وجه التحديد من كلّ إمكانية «تواصل». نستطيع عند الاقتضاء أن نعترف له بوظائف أخرى إذا ما زرعناه في تسلسلات أخرى. لا يوجد أي سياق ينغلق على نفسه، ولا أيّ سنن كذلك، إذ إنّ السنن هنا هو في الوقت نفسه إمكان الكتابة واستحالتها، إمكان تكراره الجوهري (تكرار/ تحريف) واستحالته»[87] و«من هنا [من خلال التكرار أو قابليّة الاستشهاد التي تمكّن منها] فإنّ [كلّ علامة] بإمكانها أن تقطع مع كلّ سياق معطى، وأن تولّد إلى ما لا نهاية له سياقات جديدة، بكيفيّة غير قابلة للإشباع مطلقاً. ولا يفترض هذا أنّ للعلامة قيمة خارج السياق، بل على العكس لا توجد إلّا سياقات من غير نقطة ثبات مطلقة»[88].

إلّا أنّه في هذا التجلّي الأخير للصيغة الرمزية، فإنّ النصّ باعتباره رمزاً لن يقرأ للبحث عن حقيقة قد تكون موجودة في مكان آخر. إنّ الحقيقة موجودة في لعبة التفكيك نفسها، في الاعتراف بأن النصّ نسيج من الاختلافات ومن الثغرات. «هذه

---

(86) Jacques Derrida, «Signature, événement, contexte,» dans: Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, collection «critique» ([Paris]: Editions de Minuit, [1972]), pp. 375-376.

(87) المصدر نفسه، ص 377.

(88) المصدر نفسه، ص 381، و Jacques Derrida, *Limited Inc.: abc...* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1977), pp. 36-37.

هي حقيقة الأمر: حتّى البياض والفراغات في لفيفة التوراة تتأتـى كذلك من الحروف، إلّا أنـّنا لسنا قادرين على قراءتها بالطريقة نفسها التي نقرأ بها سواد حروفنا. ولكن في عهد المسيح سيكشف الربّ أيضاً بياض التوراة الذي لا تزال حروفه الآن غير مرئية بالنسبة إلينا. وهذا ما تعنيه عبارة «التوراة الجديد»»[89].

إنّ اعتراف لاكان بالنظام الرمزي على أنّه سلسلة دالّة، وقد ألهم الممارسات الجديدة في التفكيك والانحراف، حمل الهرمينوطيقا غير الدينيّة الأكثر حداثة إلى إعادة كتابة «التوراة الجديد» بصفة متواصلة عند كلّ قراءة.

كان ينبغي أن نصل من خلال عمليّات تقريب واستثناء إلى الصيغة الرمزية لنكتشف راهن (والإبستيمولوجيا البعيدة) قرارنا أن نجوب الكون على أنّه غابة من «الرموز».

4. الصيغة الرمزية «اللاهوتية» (وتناسخها)

يبدو لي أنّ الصيغة الرمزية أغرت بصفة متواترة ثقافات مختلفة في عصور تاريخية مختلفة؛ ومن جهة أخرى فإن انتشارها يستجيب لمعايير مراقبة اجتماعية للنزعات الفردية والجماعيّة. ولهذا السبب يمكن أن نتتبّع نشأتها وتطوّرها في عصر تاريخي معيّن، مع افتراض أنّنا نسلّط الضوء على الثوابت التي ـ بمعيّة متغيّرات لا مفرّ منها ـ تظهر في عصور أخرى. وليس لأننا نعتبر «الفكر البشري» يعمل بحسب آليات فوق ـ تاريخية، ولكن لأن الثقافة سلسلة من النصوص تهذّب نصوصاً أخرى ومن الرسوبات الموسوعية التي تنصهر ببطء الواحدة في الأخرى، فتترك القديمة

---

(89) الحاخام ليفي اسحاق، ورد ذكره في: Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolic*, and *La Kabbalah e il suo simbolismo*, p. 105.

آثارها في الجديدة. وبالتالي فالبحث في كيفية تمفصل الممارسة الرمزية في عصرٍ مّا يعني فهم كيف وصلت إليها هذه الممارسة من الماضي وكيف ستبلّغها إلى اللاحق. وإذ تهيّأنا إلى إيلاء عنايتنا إلى نشأة الصيغة الرمزية وتطوّرها بداية من نهاية الوثنية وصولاً إلى القرون الوسطى فذلك لأننا نعتبر أنّ الصيغ الرمزية في عصرنا كذلك تقوم على أنقاض هذه الآثار وبفضل (أو بسبب) هذا الدرس.

لقد كان الشعراء الوثنيون يكتبون وهم على الأرجح يؤمنون بالآلهة التي كانوا يتحدّثون عنها. إلّا أنّه انطلاقاً من القرن السادس، مع تيجيان دي ريجيو (Teagene di Reggio) وصولاً إلى الرواقيين تقرّر أنّه بالإمكان انطلاقاً من الشعر ومن الأسطورة تقديم قراءة مجازية. تفضي الطريقة المجازية إلى قراءة غير دينيّة وإلى إزالة الوهم (فأساطير الآلهة تتحدّث في الحقيقة عن بنية ماديّة للكون) وتحتاج إلى سنن، إلى نظام كتابة (من السديمي والعجيب وغير المحدّد إلى المحدّد والعقلاني وما هو قابل للعقلنة). ولكن بمجرّد بداية العمليّة لماذا لا يقع قلبها، والمرور من المحدّد إلى غير المحدّد؟ أو لماذا لا يقع دمج الطريقتين؟ ففي حين اقترح فيلوني دي أليسّاندريا (Filone di Alessandria) في القرن الأوّل بعد الميلاد تفسيراً للعهد القديم ذا طابع غير دينيّ، مثل الرواقيين، كان العالم المسيحي يحاول القيام بالعملية المعاكسة مع كليمنتي دي أليسّاندريا (Clemente di Alessandria) ومع أوريجين (Origene).

من الصعب أن نتحدّث عن الربّ (بينما كانت اللاهوتية الجديدة تتشكّل) ولكن من اليسير أن نتحدّث عن كتابات: فالنصوص موجودة أمامنا. لكن لدينا كتابتين: العهد القديم والعهد الجديد. وإن أكّد الغنوصيّون أنّ العهد الجديد وحده هو الصحيح، فإنّ أوريجين سيحاول المحافظة على تواصل الكتابين وأن يؤسّس

لتيّار فكريّ يهودي ـ مسيحي، من خلال القراءة المتوازية للعهدين. عند هذا الحدّ نشأ «الخطاب اللاهوتي»[90] الذي لم يكن خطاباً عن الربّ بل عن كتابته.

تتشابك المقابلة بين القديم والجديد عند أوريجين مع المقابلة بين الحرف والروح. ويتجلّى الفارق بين الحرف والروح في العهدين، إذ يوجد في كليهما معنى حرفيّ ومعنى أخلاقي أو نفسيّ ومعنى صوفيّ أو روحانيّ. وبالنسبة إلى أوريجين يصلح المعنى الأخلاقي كذلك لغير المسيحي (ومن هنا الثالوث: المعنى الحرفي، المعنى المجازي ـ المنطقي المرموزي أو المعنى النموذجي). بعد ذلك سيولّد الثالوث أربعة مستويات قرائية، حيث يرتبط المعنى الأخلاقي بتأويل مجازي صحيح مستوحى من العقيدة: معنى حرفي ـ نموذجي ـ استعاري ـ باطني («إنّ الحرف المكتوب يعلّم مجازيّاً ما تؤمن به وأخلاقيّاً ما تفعله وباطنيّاً ما تريده»[*]، أغوسطين دي داسي (Augustin de Dacie)، القرن الثالث عشر). إنها نظريّة المعاني الأربعة التي أفضت شيئاً فشيئاً، بواسطة بيدا (Beda) إلى دانتي (Dante) [*Epistola XIII*]. في الظاهر لا تحيل نظرية المعاني الأربعة إلى الصيغة الرمزية، ولكي نقرأ بطريقة «صحيحة» يتعيّن وجود قواعد وقوانين للقراءة. وحينئذٍ يكون المعنى هنا غير مباشر ولكنه ليس رمزياً بالمعنى الضيّق.

ولكن هل الأمور تجري حقيقة على هذا النحو؟ لكي نعتبر المعاني الأربعة على أنّها مسبقة الوجود يجب أن يكون هناك تقليد في التفسير، ولكن لكي يتكوّن هذا التقليد وجبت قراءة العهدين في أوّل الأمر وفق الصيغة الرمزية.

---

(90) انظر: Antoine Compagnon, *La Seconde main, ou, le travail de la citation* (Paris: Editions du Seuil, 1979).

(*) ورد باللاتينية في النص الأصلي (المترجم).

وتقوم العمليّة الأولى عند أوريجين في أن نطوي عهداً، إن صحّ القول، على العهد الآخر فيتحدّث العهد القديم عن العهد الجديد. إنّ كلّ كلمة وكلّ جملة من العهد القديم، فضلاً عن الحرف الواضح، يجب أن تحيل على إحدى الحقائق المعبّر عنها في العهد الجديد. ولكن حتى في العهد الجديد كما سنرى ذلك، فإنّ الحقيقة يعبّر عنها غالباً بصفة غير مباشرة. زد على ذلك فإنّه من الصعب التعريف بالقاعدة المتّبعة لترجمة العهد القديم (الحرف) في العهد الجديد (الروح). وذلك لأنّه يحدث في الكتابة المقدسة تسطيح ملتبس للمرسل والمدلول والدالّ والمرجع، وذلك نتيجة لغموض صورة المسيح، فباعتباره كلمة اللّه (لوغوس) فإنّ المسيح هو مرسل الكتابات، التي هي خطاب وبالتالي كلمة الله (لوغوس) وتتحدّث عن كلمة اللّه (لوغوس) ـ المسيح على أنّه مرجعها الأخير. ولكنها تتحدّث عنه بصفة غير مباشرة، من خلال مدلولات غير مباشرة وخطابات «لوغوي» (λόγοι) ينبغي تأويلها. إلّا أنّ المؤوّل الأول للشريعة والمفسّر فوق كلّ المفسّرين هو مرّة أخرى المسيح باعتباره كلمة اللّه (لوغوس) [كل شرح هو «محاكاة للمسيح» (*Imitatio Christi*)] وفي ضوء اللوغوس نصبح جميعاً «لوغويّن» (λογιχοί). وحتّى عند أوريجين، المتشبّع بالأفلاطونية الحديثة، فإنّ اللوغوس بما هو واسطة ومعرفة الأب بنفسه، يمثّل جملة النماذج الأصليّة، وتبعاً لذلك فإنّه متعدّد المعاني أساساً. حتى وإن تحدّث كلّ عهد عن الآخر، فما يتحدّث عنه قابل لتأويلات عديدة. إنّ «الكتابة» تنتج الصيغة الرمزية للتأويل لأنّ مضمونها، الذي هو اللوغوس الوحيد، يمثّل سديم جميع الأنماط الأصليّة الممكنة.

وهكذا فما كان يعرفه المفسّرون الأوائل هو أنّه طبقاً لهذه المقدّمات، كان بإمكان «الكتابة» أن تقول كلّ شيء، لأنّها فعلاً تقول الكلّ والمقدّس والربّاني كأكمل ما يكون. إنّ الإرادة القويّة

في الإبانة التفسيريّة والولع المشدوه بسرّ ينكشف في النصّ ولا يعرف نهاية، يؤكّدان الجدليّة بين الصيغة الرمزية والصيغة المجازية، وكلّ طرف يميّز بدقّة الآخر بصفة متواصلة. ويتعيّن أن يكون للصيغة المجازية سنن، بينما لا يمكن أن تتوفّر الصيغة الرمزية على سنن، ومع ذلك فإنّ الصيغة الرمزية، في حالة نجاحها، هي التي توفّر القواعد للصيغة المجازية. وهنا تتأسّس تلك الجدليّة التي ستقوّض من الداخل كل خطاب صوفيّ منقسم كما رأينا بين عدم شمول تجربته التأويلية وضرورة أن يترجم رموزه في مدلولات قابلة للتداول الاجتماعي وللإبلاغ. ولهذا السبب فإنّ الكتابة هي صورة وظلّ.

وترتبط هذه النظرية للتأويل بالصيغة الرمزية من خلال فرضيّة أخرى هي: إنّ أقلّ جزء من الكتابة يتضمّن الحقيقة كاملة، مما يحتّم بصفة آلية أنّ كلّ علامة من هذه العلامات يجب أن تستعمل على أنّها رمز أي عبارة تحيل على مجمل المضمون.

إلّا أنّ الكتابة لا تستطيع أن تقول كلّ شيء ولا يمكن أن تسمح لأيّ كان أن يقول ما يريد. فالفكر اللاهوتي أسّس الكنيسة على أنّها سلطة تتحكّم في التأويل، وهي تستمدّ فعلاً من هذه السلطة ضماناتها. ولذا فإنّ تزايد التأويلات يجب أن تكبح جماحه التقاليد أمّا الضامن للتقاليد فهي الكنيسة. ومع ذلك فممّا لا شكّ فيه أيضاً أنّ التقاليد ـ والكنيسة التي تتأسّس عليها ـ تنشأ من تأويل الكتابة. إنها حلقة مفرغة، فتأويل الرمز الكتابي، بعد اختزاله وترجمته كما ينبغي، يؤسّس الكنيسة، والكنيسة تضمن صحّة بعض تأويلات الرمز الكتابي، مع نزعة دائماً أكبر إلى اختزاله في مرموزة. ولكنّ المسألة تبقى قائمة: من يراقب المراقب؟ (*quis custodiet custodes?*).

يسير تاريخ تفاسير آباء الكنيسة وتفاسير القرون الوسطى على

شريط موبيوس (Mœbius)[*]. فالكتابة منبع لا ينضب من التأويل ولكن ما يكتشفه التأويل يجب أن يكون قد سبق قوله: «ليس جديداً ولكن بطريقة جديدة» (*non nova sed nove*). ولذا فالتقليد لا يمكن أن يكون قاعدة: إنّه نظام ـ في نهاية الأمر ذاتيّ الانضباط ـ من الضغوط التناصّية المتبادلة. تنشأ موسوعة مسيحية تعتمد على الكتابة، ولكن هذه الموسوعة تضمن تأويل الكتابة (التي تؤسّسها).

إنها عمليّة طويلة النفَس للبقاء دائماً قريباً من الأصل. وهذه العمليّة التي بمقتضاها يجب أن يجد دائماً المتصوّف مرّة أخرى تجربته في النصّ المقدّس باعتباره «مدوّنة رمزية» (*corpus symbolicum*)، قد وضّحها أيضاً شولام بالنسبة إلى التصوّف العبريّ: فالتعرّف الدائم على النصّ في مساحته الدالّة هو الباب الذي يمرّ عبره المتصوّف «إلّا أنّه باب يتركه المتصوّف دائماً مفتوحاً». وفي تفسير شهير لكتاب **الزّوهار** بخصوص سفر التكوين 12. 1، يتّضح السلوك المتصوّف بصفة مقتضبة جداً. إنّ كلمات الرب لإبراهيم «Lekh lekha» لا تفهم فقط بحسب معناها الحرفي «إذهب»، أي بمعنى أنّ الرب يأمر إبراهيم بالرحيل عبر الدنيا، بل يمكن أن تقرأ أيضاً في معناها الحرفي الصّوفي: «إذهب نحو نفسك» أي نحو ذاتك الفعلـيّة»[91]. فكأنّه صدى مسبق لقول فرويد «*Wo Es war, soll Ich werden*»، ولكن عندما يؤوّلها لاكان تصبح «حيث كان هذا يتعيّن عليّ أن أصير» (Là où fut ça, il me faut advenir)[92].

(*) نسبة إلى August Ferdinand Moebius، فلكي ورياضي ألماني (1790-1868). وضع أسس الهندسة الإسقاطية بتصوّر المقابلة الإسقاطية. ويتمثّل شريط موبيوس في مساحة غير قابلة للتوجيه ذات وجه واحد يتمّ الحصول عليها من خلال شريط ذي شكل مستطيل تتمّ مطابقة طرفيه المتقابلين بثنيه بمقدار نصف دائرة (المترجم).

(91) Scholem, *La Kabbalah e il simbolismo*, p. 21.

(92) Jacques Lacan, «L'Instance de la lettre dans l'inconscient,» *La Psychanalyse* (Société française de psychanalyse, Paris), vol. 3 (1957), p. 519.

إلّا أن التفسير المسيحيّ في القرون الوسطى يعوّض هذه الضغوط الصوفيّة بإنتاج تعليمي وافر، ويراقب كذلك الجدليّة بين من يؤسّس وما هو مؤسّس من خلال فكرة تخلو من كلّ تردّد، ومفادها أنّ السلطة لها «أنف من شمع» كما قال ألان دي ليلّ (Alain de Lille). إنّ عبارة «ليس جديداً ولكن بطريقة جديدة» (*Non nova sed nove*) تعني إذاً في ممارسة التفسير: لنبيّن أنّ ما بدا لي ملائماً أن أجده في النصّ هو على نحوٍ مّا قد سمحت به سلطة (auctoritas) تقليدية. وهذه هي في نهاية المطاف الطريقة التي تعمل بها كلّ ممارسة بحسب الصيغة الرمزية. فبما أنّ الرمز مفتوح وغامض فأنا أجد فيه ما أسقطه عليه؛ ويتعلّق الأمر فحسب بمعرفة إن كان لديّ ما يكفي من التأثير الشخصي لأجعل سلوكي الذي كان في البداية خاصّاً ممارسة علنيّة.

ويقترح كومبانيون (Compagnon)[93] أن نجد مرّة أخرى الجدلية نفسها في كلّ ممارسة تأويلية معاصرة، من اللغة المشتركة (χοινή) الماركسية إلى اللغة المشتركة (χοινή) الفرويدية[94].

إلّا أنّ التفسير في القرون الوسطى يولّد صيغة رمزية جديدة تخصّ القراءة الرمزية للكتابات. تتحدث «الكتابات» من خلال صور، لأنها تستعمل كلمات ولأنها بالخصوص تروي أفعالاً: فالمرموزة يمكن أن تكون في الكلمة (*in verbis*) أو في الفعل (*in factis*). ينبغي إذن أن ننسب قيمة رمزية (نقنّنها مجازياً إثر ذلك) للأفعال نفسها. ولذا فلكي نفهم المعاني غير المباشرة للكتابة يتعيّن فهم الكون. كان القدّيس أغسطين يعرف ذلك، ويؤكّده في مؤلّفه **حول العقيدة المسيحيّة** (*De doctrina*

---

(93) Compagnon, *La Seconde main, ou, le travail de la citation*, p. 231.

(94) لتودوروف أيضاً مقترح يشبهه كثيراً. انظر: Todorov, *Symbolisme et interprétation*, p. 113.

(*christiana*): يجب ألّا نعرف فقط معنى الأسماء، بل نعرف أيضاً الفيزياء والجغرافيا وعلم النبات وعلم المعادن.

يصعب القول إن كان يوجد هنا التقاء مسارين مستقلّين من التفكير، أحدهما يوناني والآخر آسيوي، وإن كان الانصهار يحصل في غياب مشروع، أو إن كانت رمزيّة العالم قد أنشئت لكي تصبح رمزية الكتابات مقروءة. الحقيقة أنّه في حين كان الخطاب اللاهوتي يتشكّل كان العالم المسيحي يقبل ويدمج إن قليلاً أو كثيراً في الدائرة إنتاجاً موسوعياً كاملاً، من أصل آسيوي - هلّيني، وموسوعة **الفيزيولوجي** *Physiologus* وجميع كتب الحيوانات والنباتات والمنحوتات **والصّور** *Imagines* **ومرايا الكون** *Specula mundi* المشتقّة منها.

وجاء في **المتن الهرمسي** (*Corpus Hermeticum*) [القرن الثالث] «ما هو سفليّ هو كذلك علويّ» (Sicut inferius sic superius). فالكون المنبثق عن «الواحد» المتعذّر بلوغه مرتبط بشبكة من التجاذبات التي تجعل طبقات صغيرة من المادة تتحدّث بكيفيّة مّا عن أصلها: هذا ما يرشدنا إليه التقليد الأفلاطوني الحديث. ومن هنا نجد شكلين للرمزية الكونية.

أمّا الشكل الأول فينطلق من شروح دونيس الزائف (Pseudo-Dionigi) عبر إيريجان (Eriugena) وصولاً إلى حلّ القدّيس توما بخصوص «تماثل الكيانات» (*analogia entis*) ليرى العالم نسيجاً رمزيّاً ميتافيزيقيّاً حيث يتحدّث كل معلول عن علّته الأخيرة.

أمّا الشّكل الثاني فهو الرمزية الساذجة **للفيزيولوجي** (*Physilogus*) حيث «إنّ كلّ خلق في الكون هو مثل كتاب وصورة تتجلّى في مرآة» (omnis mundi creatura, quasi liber et pictura nobis est in speculum) [ألان دي ليلّ، القرن الثاني عشر]. وتقوم

رمزية كتب الحيوان على مبدإ قويّ من التماثل أو التشابه في الخاصيات. فالأسد هو رمز للمسيح المبعوث حيّاً لأنه بعد ثلاثة أيام من ولادة صغاره يوقظها بزئيره بينما لا تزال ممتدّة إلى جانبه مغمضة العينين. ولكنّه لكي يصبح صورة من المسيح المبعوث حيّاً يجب أن تكون له خاصيّة تجعله مماثلاً له. لا يهمّ في هذا المقام أن تنسب الممارسة الموسوعية الورعة إلى الأسد الخاصيّة التي يحتاج إليها لكي يصبح صورة للمسيح. ولا يهمّ كذلك أنّ هذه الخاصيّة التي أسندها إليه التقليد قبل المسيحي، وقع تنشيطها لكي تصلح لتأسيس مشابهة صوفية. فإنّ ما يمكن أن يهدّد «قابليّة الترميز» لهذا المنهج هو أنّنا نكون هنا ـ على ما يبدو ـ إزاء سنن محدّد سلفاً. لذا لن ينعدم الغموض أو الضبابيّة أو الحريّة في التأويل. إلّا أنّ خاصيات الأسد متناقضة. بل منها ما يجعله صورة للشيطان. والشفرة المسنّنة تتحوّل من جديد إلى رمز مفتوح بفضل وفرة الخاصيات التي تنقلها العبارة وتكتسب العبارة معاني مختلفة بحسب السياقات مثل الرمز الحلمي الفرويدي.

ما هو الضمان للتأويل «الصحيح»؟ إنّه من الناحية العمليّة سياقيّ. أمّا نظريّاً فيجب أن توجد «سلطة» (*auctoritas*) تضبط حدود فكّ السياق وشروطه. وبما أنّ هذه «السلطات» متعدّدة جدّاً فبالإمكان دوماً العثور عن السلطة المناسبة. وعلى كلّ حال فنحن أقزام على أكتاف العمالقة، وللعمالقة أكتاف عريضة. إلّا أنّ حسّاً عميقاً بالنظام يدفعنا في العادة إلى أن نخلق سلسلات من السلطات المتماسكة وأن نعيد من مؤوّل إلى مؤوّل التأويلات الأكثر رسوخاً. وهكذا تولّد الصيغة الرمزية الصيغة المجازية ويتحجّر غموض الرموز في سنن (ما عدا، كما رأينا، حالة الصوفي وانحرافاته المباغتة).

إلّا أنّه إن كان العلماء يحاولون وضع تأويل متصلّب فبإمكاننا أن نتصوّر رجلاً من القرون الوسطى يعيش بحسّ جسده

الصيغة الرمزية ويجوب عالماً أصبح فيه كلّ شيء - من ورق الشجر إلى الحيوان إلى الحجارة - يعني شيئاً آخر. «ما يقال شيء وما يظهر هو شيء آخر» (*Aliud dicitur, aliud demonstratur*). إنّه شكّ عصابي متواصل ليس فقط إزاء الكلمة بل وأيضاً إزاء الطبيعة. وهو إكراه على التأويل. فمن ناحية ثمّة ما يعزّينا، فالطبيعة ليست أبداً شريرة، والعالم كتبه إصبع الربّ. ومن ناحية أخرى هناك الضغط العصابي الذي يقاسيه من عليه أن يفكّ شفرة معنى ثانٍ من دون أن يعرف في الغالب ما هو. ألا نجد في هذا آلية عقدة الاضطهاد؟ لقد حيّاني ذلك الشخص، ترى ماذا كان يريد أن يقول؟ فالقراءة للواقع المعتمدة على الأعراض بصفة مستمرّة يمكن أن تكون نوعاً من الدفاع، ولكنها قد تؤدي إلى الانهيار العصبي.

قد تخفّف الصيغة الرمزية من ضغوطات أخرى، وتصعّد نحو الربّاني (آمال ومخاوف) القلق المتأتّي من وجوه كبت أخرى. فالأسطورة إلى جانب الرمز تساعد على تحمّل آلام الوجود. ومن ناحية أخرى فإنّ الصيغة الرمزية تستجيب إلى ضرورات التحكّم الاجتماعي. فسلطة مهيبة مّا تستقطب حول احترام الرمز ما يوجد من خلافات وتناقضات، لأنه وبصورةٍ مّا تتركّب في المضمون السديمي للرمز التناقضات (التي بإمكانها أن تتعايش جميعاً). فكما لو أنه، في الصيغة الرمزية، يحدث إجماع قدري: لا نتّفق على ما يريد أن يقول الرمز ولكننا متّفقون على الاعتراف له بسلطة سيميائية. ولا يهمّ إن أوّله كلّ واحد منّا بطريقته الخاصّة. فالإجماع الاجتماعي يحصل في اللحظة التي نعترف فيها جميعنا بقوة الرمز، بالـ«مانا» (mana) الكامن في الرمز. فالراية شعار ذو معنى مسنّن. إلّا أنّه بإمكاننا أن نراها بحسب الصيغة الرمزية. فهي من دون شكّ ستقول لكلّ منا شيئاً مختلفاً: الأخضر لون المروج والأحمر دم الشهداء ومعنى التقاليد ومذاق النصر وحبّ الآباء

والإحساس بالأمان في ظلّ الوحدة والوفاق بين النفوس... ما يهمّ هو أنّنا نجتمع حول الراية لأننا نعرف أنّها تريد أن تقول شيئاً مّا. يهمّنا أن نجتمع حول الكتاب، حتى وإن كانت حروفه قابلة لأن تتركّب بألف طريقة مختلفة، لأنه يملك فعلاً معاني غير متناهية. وعندما يحين الموعد لكي يقع تحديد معنى والاعتراف به، تتدخّل هيبة من يمتلك التأويل المسموح به أكثر من غيره لتحقيق الإجماع. فامتلاك مفتاح التأويل يعني امتلاك السلطة.

إنّ الصّراع من أجل السلطة في مدارس المذهب الباطنيّ - ومدارس التحليل النفسيّ تنتمي اليوم إلى هذا الجنس - هو الصراع من أجل امتلاك هيبة التأويل الذي يكون أفضل في ظرف يكون فيه التأويل لانهائياً (ولهذا السبب بالذات هناك نزعة لاشعورية للاعتراف بالتأويل الذي له أكثر ضمانات من غيره). ففي مجموعة قائمة على احترام الصيغة الرمزية فحسب نشعر بالحاجة إلى سلطة. وحيث ننفي وجود السنن ينبغي أن نبحث عن ضامن للصيغة الرمزية. وحيث يوجد سنن تكون السلطة منتشرة في أنسجة النظام نفسه وتكون السلطة هي السنن. فكلّ سلطة تنفي الأخرى، ومع ذلك يجب اختيار واحدة من بين السلطتين.

وتتلخّص مغامرة التفسير في القرون الوسطى في الصراع بين حريّة الصيغة الرمزية - التي تتطلب سلطة معيّنة - ووضع سنن يؤسّس لسلطة «العقل» غير القابلة للنقاش. ومع علم الكلام سينتصر السنن وسيؤكّد القديس توما الأكويني موت الصيغة الرمزية. ولهذا السبب ومنذ ذلك الحين ستمارس العصور الموالية الصيغة الرمزية خارج الكنيسة، التي ستحتفظ بها (وستنظّمها) لتمتصّ الانحرافات الصوفيّة ولتوفّر رمزية موجّهة (قد صارت مرمّزة) إلى العامّة. هي إذن عبادة وليست أسطورة. وبهذا يصبح قلب يسوع «مندالا» (*mandala*) لمن يجب عليه أن ينمّي عواطف خيّرة وليس إشراقات ربّانية يمكن أن تحمل إلى ماورائيات جديدة

غير مقبولة وإلى لاهوتيات عدمية، صارت حكراً على الثقافة غير الدينيّة.

5. الصيغة الرمزية في الفنّ

لقد وجدت الصيغة الرمزية ـ بعد نفادها من منابع التفكير اللاهوتي، وبينما كانت تنتشر بحريّة عبر قنوات الصوفية واللاهوتيات الهرطيقية ـ إحدى تحققاتها (واختصاصاتها) الأكثر تألّقاً في الفن الحديث. لا نعني هنا النظرية الرومنسية للفنّ باعتباره رمزاً بل نقصد مذاهب الرمزية حيث يعترف بالرمز على أنّه طريقة مخصوصة في تنظيم العلامات بصفة استراتيجية حتى تنفصل عن مدلولاتها المسنّنة وتصبح قادرة على نقل سدائم جديدة من المضامين. فالرمز من هذا المنظور ليس تابعاً لماصدقية الجمالي بل هو واحد من مختلف الاستراتيجيات الشعرية الممكنة.

يمكن أسس الرمزية الشعرية أن تكون ميتافيزيقية، كما هو الحال مرّة أخرى في **المراسلات** (*Correspondances*) لبودلير (Baudelaire):

La nature est un temple où de vivants piliers/ laissent parfois sortir de confuses paroles: / L'homme y passe à travers des forêts de symboles/ qui l'observent avec des regards familiers./ Comme de longs échos qui de loin se confondent/ Dans une ténébreuse et profonde unité/ Vaste comme la nuit et comme la clarté. / Les parfums, les couleurs et les sons se répondent(*).

إلّا أنّ هذه الميتافيزقّية لا تشبه في شيء الميتافيزيقيّات التي نجدها في رمزيات صوفيّة عديدة. إنّ رموز بودلير، سواء كانت

(*) «الطبيعة معبد حيث الأعمدة الحيّة/ تهمس أحياناً بكلمات غامضة:/ والإنسان يمرّ بينها عبر غابات من الرموز/ ترمق إليه بأنظار أليفة./ مثل أصداء طويلة تختلط بعيداً/ في وحدة معتمة وعميقة/ شاسعة مثل الليل ومثل الضياء./ والعطور والألوان والأصوات تتجاوب» (المترجم).

قطّاً أو قطرساً، رموز شخصيّة بمعنى أنها لا تحيل على سنن أو على نظام من النماذج الأصليّة. فهي لا تصبح رموزاً إلّا في السياق الشعري. وسيؤكد مالارميه ذلك بأكثر «علمانية» عندما أقرّ وجود تقنية للإيحاء تخلق أحياناً سياقاً بإزاحة السياق، وبعزل الكلمة فوق الورقة البيضاء.

إن كان بالإمكان أن تبقى في رمزية البدء أصداء من الرمزية الصوفية، فإن الصيغة الرمزية ستنشأ في شكلها الأكثر نقاوة وعلمانية في الشعر المعاصر مع المتعالق الموضوعي لإيليوت (Eliot). نحن نعرف أنّه من بين جميع المنظرين، من تحدّث أقلّ من الآخرين عن المتعالق الموضوعي هو إيليوت بالذات ـ الذي لم يتورّع مع ذلك عن استعمال نماذج أصليّة كثيرة مستمدّة من رمزية الأساطير القديمة.

وفي وجوه عديدة يظلّ المتعالق الموضوعي لفظاً مرادفاً لـ«تجلّ»، كما وقع تنظير المنهج وتمثيله في جويس (Joyce). ويتعلّق الأمر بتقديم حدث أو شيء أو فعل يظهر في السياق الذي وضع فيه كما لو كان في غير محلّه بالنسبة إلى من لا يتّبع المنطق الرمزي[95].

يمكن أن تصلح قواعد المحادثة لغرايس بمثابة الكاشفة لـ«تحوّل» الرمز[96]. وقد يخضع التبادل اليومي للمعلومات إلى قواعد أكثر تعقيداً من القواعد المذكورة عند غرايس، ولكننا نفترض وقتيّاً أنّ قواعد غرايس مرضية أكثر من غيرها. قد تنشأ في وقت لاحق مجموعة من القواعد أكثر تعقيداً لا انطلاقاً من

---

(95) انظر: Umberto Eco, «Dalla «Summa» al Finnegans Wake,» in: *Opera aperta, Bompiani, Milano; ora le poetiche di Joyce Dalla. «Summa» al «Finnegans Wake»* (Milano: Bompiani, 1962).

(96) H. P. Grice, «Logic and Conversation».

ظاهراتية الاستعمالات العادية بل من أنموذجية الاستعمالات المنحرفة، ومن تحليل للأعمال الأدبية بخصوص جميع الحالات التي يكشف فيها شيء مّا طبيعته الرمزية لأنه يظهر في غير محلّه.

يبدو لي أنّ أغلب الوجوه البلاغية، وأخصّ بالذكر منها الاستعارة، تتميّز بكونها تنتهك قاعدة الكيف، التي تفرض علينا أن نقول دائماً الحقيقة أو أن نعتبر أننا بصدد قول الحقيقة. لقد سبق أن قلنا (انظر الفقرة 2. 4) إن الصورة البيانيّة التي تفهم بحسب معناها الحرفي قد تعني شيئاً لا يشير إلى عالم معتقداتنا الممكن، ولذا ينبغي علينا أن نبحث عن معنى ثان وأن نجده. لسنا إلى حدّ الآن إزاء سديم من الرموز. ما تبقّى هو انتهاك القواعد الثلاث الأخرى: «ليكن كلامك ملائماً»، «لا تكن غامضاً»، «لا تقل أكثر أو أقلّ ممّا تقتضيه الظروف التواصلية». عندما يقع انتهاك هذه القواعد ـ والظن أنّه لا يقع انتهاكها خطأ ـ ينشأ «استلزام» ونحاول أن نفهم ماذا كان المتحدّث «يريد أن يقول». لا تحيل جميع الاستلزامات على الصيغة الرمزية، ولكنّنا نظن أنّ كلّ ظهور للصيغة الرمزية في سياق فنيّ يتّخذ في البداية أشكال الاستلزام. ينشأ الاستلزام التحادثيّ بكلّ بساطة عندما لا يرضي الجواب بصفة معقولة ما جاء في السؤال من طلب تمّ التعبير عنه. لا شيء يمنع أن ندخل الصيغة الرمزية أيضاً في الاستلزام التحادثيّ، ولكن هذا نادر. أمّا الاستلزام النصّي فبإمكانه أن يسلك طريقين. يمكنه أن يقلّد في نصّ مّا الاستلزام التحادثيّ ويجبر المتلقّي على القيام باستدلالات، أو أنّه يسمّى ويصف أشياء وأفعالاً يبدو وجودها الملحّ في ذلك السياق ـ من وجهة النظر الحرفية ـ مجانياً أو حشوياً أو مفرطاً أو في غير محلّه. أي إنّه يوجد شيء لا يتماشى مع حدود «السيناريو» الذي كنّا ننتظره. عندما يرفع معلّم «الزّان» عصاه للإجابة عن سؤال ما هي الحياة،

تتراءى لي إرادة استلزام خارجة عن السيناريوهات العادية (التي سجّلتها الموسوعة). لا يجب أن أفترض أنّ تلك العصا تمثّل رفض الإجابة (وبالتالي غير مناسبة) بل إنّ لها مناسبة مختلفة، وإنّها هي بالفعل الجواب، وإن كان هناك فرق فهو أنّه تعبير حركيّ بإمكاني أن أملأه بمضامين مختلفة ومتعدّدة قد لا تكون قابلة للحصر في تأويل أحاديّ المعنى. لقد أدخلني الجواب غير المناسب في الصيغة الرمزية ويتعيّن أن أبدأ في البحث عن مناسبة أخرى.

هذا هو الاستلزام النصّيّ الذي يفضي إلى الصيغة الرمزية. إنّه يصف لي شيئاً لا ينبغي أن تكون له ـ في ذلك السياق ـ تلك الأهميّة التي يمتلكها. فإمّا أن الوصف غير مناسب، أو أنّه يحتلّ أكثر مساحة ممّا ينبغي، أو أنّه يتصرّف بطريقة غامضة تجعل إدراك الشيء أكثر صعوبة [ما يسمّى بـ«نزع الألفة» عند سكلوفسكي (Schlovsky)]. عندئذٍ «أشتمّ رائحة» الصيغة الرمزية: إنّ للشيء الموصوف وظيفة الجلو. «وجد ستيفان نفسه يحلّل واحدة بعد الأخرى الكلمات التي تتوافد على خاطره، مستغرباً كيف أن هذه الكلمات تجرّدت فجأة من معناها المباشر، إلى حدّ أنّ أبسط علامة محلّ شدّت ذهنه كما لو كانت عبارة سحريّة. . .» [Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, cap. v].

إنّ إنتاج تجلّيات يعني «أن نعكف على الأشياء الحاضرة لندرسها ولننحتها بطريقة تمكّن الذهن اليقظ، بعد تجاوزها، من إدراك معناها غير المعبّر عنه» [*Stephen Hero*, cap. XIX]. يحيل الموضوع على سديم من المضامين لا تمكن ترجمتها (إذ إنّ الترجمة تقتل التجلّي لأنّ التجلّي قابل للتأويل بصفة لانهائية على شرط أن لا يتحدّد أيّ تأويل بصفة نهائية). إلّا أنّ الموضوع الذي تقع تجليته ليست له لكي يتجلّى صفات أخرى غير صفة أنّه تجلّى. فلكي يتجلّى يجب أن يوضع بصفة استراتيجية في سياق

يجعله من ناحية مهمّاً ومن ناحية أخرى غير مناسب بحسب السيناريوهات التي سجّلتها الموسوعة. إنّه يشتغل مثل الرمز، ولكنّه رمز خاصّ: يصلح فقط في ذلك السياق ولذلك السياق. إنّ «الفتاة ـ الطائر» عند جويس و«جرّارة البئر» عند مونتالي (Montale) والخوف الذي يتجلّى في «حفنة غبار» عند إيليوت، لا تحيل على نظام من الرموز أسّسته بعض الأساطير، إنها خارج النظام، أي إنّها لا تكوّن نظاماً إلّا مع المواضيع الأخرى والأحداث الموجودة في ذلك النصّ. عندما نذكرها خارج النصّ، كما فعلنا، فإنّها ليست رموزاً بل عناوين أو رايات صغيرة أو دبابيس رسم ذات رؤوس ملوّنة تشير إلى مواقع رمزية تمّت تجربتها ولا تزال قابلة للتجربة. لا علاقة لها بالصليب و«المندالا» والمنجل والمطرقة. بإمكان هذه الرّموز أن تعمل كمخثّرة لإجماع متكبّر (نحن نتعرّف على أنفسنا من خلال استشهاد المادلين. . .) ولكنها خالية من تلك السلطة التي تملكها رموز الأساطير والطقوس.

وفي هذا تتمثّل العلمنة الكاملة لهذه الرموز. فهي معلمنة من وجوه ثلاثة: قبل كل شيء لأنها خالية من القدرة على إقامة مراقبة اجتماعية وعلى التمكين من السيطرة على السلطة (ما عدا، كما رأينا، في حالة مجموعة من المؤوِّلين لهم مستوى معادل من الهيبة)؛ ثمّ لأنها فعلاً مفتوحة، بما أنها خاصّة؛ وأخيراً لأنها، مع كونها خاصّة، لا تسمح بمخادعات، أي لا تسمح بسلسلات تأويلية غير قابلة للتحكّم فيها، لأن النصّ والتناصّ يتحكّمان فيها.

يأخذ فرانشسكو أورلاندو بالتحليل قصيداً نثرياً لمالارميه هو «رعدة شتاء» (*Frisson d'hiver*)[97]. لا يمثّل القصيد صعوبات

---

(97) F. Orlando, «Le Due Facce dei simboli in un poema in proses di Mallarmé,» *Strumenti critici*, no. 7 (1968).

مخصوصة في التأويل المجازي، فالاستعارات أو الوجوه البلاغية الأخرى محدّدة ومفهومة. ما يلفت الانتباه في هذا النصّ هو الوصف المفرط إلى درجة عالية لساعة حائطية ولمرآة ولبعض الأثاث الآخر: وهو وصف في غير محلّه لأنّ فيه إلحاحاً، وفي غير محلّه إذ إنّ الرفاهية التي ينمّ عنها الإطار تتناقض مع ظهور خيوط عنكبوت، بين فقرة وأخرى، ترتعش في ظلّ عقد القباب. وسنتغاضى عن الحديث عن إشارات أخرى مثيرة للغرابة راجعة إلى بعض أقوال مخاطبة خفيّة وإلى النداء الذي يوجّهه إليها الشاعر. ويجد الناقد نفسه مضطراً إلى الاعتراف فوراً بأن هذا الأثاث لا يمكن أن يوضع في ذلك المكان من دون أيّة غاية فـ: «ما يجعل النصّ مشحوناً بالرموز... هو من دون شك لاعقلانية الحديث وفي ما يقع التحادث فيه والطريقة التي يقع الحديث بها عنه»[98]. ومن هنا تأتي محاولة التأويل التي تربط من ناحية معاني تلك الأشياء بالموسوعة التناصيّة المالارميّة، ومن ناحية أخرى ترتبط فيما بينها داخل نظام سياقي من الإحالات. وتمكّن العمليّة التأويلية تلك الأشياء من مضامين محدّدة جدّاً (مثل البعد الزمني أو الرغبة في النكوص أو رفض الحاضر أو القدم...) وبالتالي تحدّد جزءاً من الموسوعة تحيل عليه تلك العبارات. ولكنّه ليس تحديداً مرموزاً. إذ لا يوجد إنشاء سنن، يوجد على أكثر تقدير توجيه نحو أسنن ممكنة. لسنا إزاء لانهائية غير قابلة للتحكّم كتلك التي تميّز الرمز الصوفي، لأنّ السياق يتحكّم في تعدّد المعاني؛ ولكن في الوقت نفسه، حتى وإن كان ذلك داخل حدود الحقل الدلالي للـ«زمنية»، يبقى الرمز مفتوحاً، قابلاً للتأويل بصفة مستمرّة. وهذه هي طبيعة الرمز الشعري الحديث.

لنأخذ مثالاً آخر مستمدّاً من **سيلفي** (*Sylvie*) لجيرارد دي نرفال

---

(98) المصدر نفسه، ص 380.

(Gérard de Nerval)[99]. يعيش الراوي في الباب الأول، نزاعاً بين حبّه الحاضر لممثّلة (وهي امرأة مثالية ومتعذّرة المنال) وواقع الحياة اليومية المرير. وذات يوم قرأ مقالاً صغيراً في صحيفة أغرقه (في بداية الباب الثاني) في حالة من الحلم حيث عادت إليه (أو عاش من جديد) أحداث ماضٍ غير محدّد، ربّما كانت أيام طفولته في «لوازي» (Loisy). والملامح الزمنية لهذا الاستحضار غير دقيقة وضبابية، وفي هذا الإطار تظهر فتاة ذات جمال أثيري هي أدريان (Adrienne) والتي سيكون مصيرها الحياة الرهبانية.

وفي الباب الثالث، بعد استفاقته من هذه «الذكرى التي حلم بها نصف حلم»، قارن الراوي بين صورة أدريان وصورة الممثّلة، وداخله شكّ ـ اعترف بنفسه أنّه جنون ـ في أنهّما الشخص نفسه، وتفطّن إلى أنه ركّب صورة على أخرى، كما لو أنّه وضع في الممثّلة (الحاضرة) حبّه لصورة متأتية من ماض بعيد.

وفجأة قرّر الراوي أن يعود إلى الواقع. مع الملاحظة أنّ السّرد ـ الذي كان إلى ذلك الحدّ في الماضي بصيغة الاستمرار ـ يتحوّل في هذا المستوى بالذات وبصفة مفاجئة إلى صيغة الحاضر. ويقرّر الراوي أن يسافر، أثناء الليل، للذهاب إلى لوازي ولكن ليس لمقابلة أدريان بل ليلتقي من جديد بسيلفي، التي ظهرت في الباب الثاني على أنهّا تجلّ للواقع الملموس واليومي (هي الفلاحة الصغيرة) بالتقابل مع صورة أدريان غير الواقعية.

يتساءل الراوي عن التوقيت، ويكتشف أنّه لا يملك ساعة. فينزل عند البواب ويسأله عن التوقيت ثم يستقلّ العربة ويبدأ رحلته، وهي بصفة ملموسة رحلة عبر الفضاء ولكنها مثاليّاً رحلة

---

(99) انظر: P. Violi: «Du côté du lecteur,» *VS*, nos. 31-32 (gennaio-agosto 1982), and «Nuove tendenze della linguistica americana,» *VS*, no. 33 (settembre-dicembre 1982), and M. P. Pozzato, «Le Brouillard et le reste» *VS*, nos. 31-32 (gennaio-agosto 1981).

عبر الزمان، لأنه خلال الرحلة يستغرق في استحضار جديد يحمله إلى منطقة أخرى من ماضيه، ربما أقل بعداً من المنطقة المستحضرة في الحلم الأول.

الآن، بين الآونة التي يتساءل فيها عن التوقيت وتلك التي يتحصّل فيها على المعلومة من البواب، ينقطع تيّار السّرد ليترك المجال إلى الوصف التالي:

«وسط كلّ تلك الأشياء القديمة الرائعة التي تجمّع عادة في هذا العصر لإضفاء لون محليّ على شقّة من الزمن الغابر، كانت تلمع بضياء مشرق واحدة من تلك السّاعات الحائطيّة المزخرفة بالحراشف على طريقة عصر النهضة. وكانت قبّتها المذهّبة تعلوها صورة الزمن وتحملها تماثيل نسائية في أسلوب ميديسيس راكبة صهوات جياد نصف شابية. وديانا التاريخيّة المتّكئة على أيلها منقوشة تحت مينا السّاعة حيث تمتدّ فوق خلفيّة منقوشة أعداد الساعات المزخرفة. وإنّ الحركة الممتازة بلا شكّ لعقارب السّاعة ظلّت متوقّفة منذ قرنين. لم أشتر هذه السّاعة الحائطية في توران لكي أعرف التوقيت»(*).

ما هي الوظيفة السردية لهذا الوصف من وجهة نظر تعاقب الأحداث وتطوّر الحبكة (على مستوى الخطاب) وإعادة تركيب القصة (على مستوى السّرد)؟ ليست هناك أيّة وظيفة. لقد كان القارئ يعرف من قبل أنّ الراوي لا يملك ساعة تعمل. ومن ناحية أخرى فإنّ الوصف لا يضيف شيئاً إلى معرفة عاداته أو خصوصياته النفسيّة. لذا يبدو وجود هذه السّاعة الحائطيّة غريباً، وعلى كلّ حال فهو يبطئ سير الأحداث. ويتعيّن على القارئ أن يدرك أنّ المؤلف إذ أقحم هذا الوصف فذلك راجع لسبب آخر.

(*) ورد بالفرنسية في النصّ الأصلي (المترجم).

يمكن القارىء أن يستدلّ هذا السّبب (إن أراد ذلك!) من الأبواب الموالية. ففي الباب الرابع لا يروي نرفال سفرته الحاضرة (أو المعاصرة لزمن الخطاب) إلى لوازي: فهو ـ كما قلنا آنفاً ـ يتجوّل متّبعاً ذاكرته، في زمن آخر يقع في منتصف الطريق بين الطفولة الغابرة والزمن الذي يتحرّك فيه وهو رجل بالغ وقت انطلاق الرحلة. وهو زمن ممدّد، ينطلق من الباب الرابع ليصل إلى الباب السادس. وفي بداية الباب السابع نجد عودة قصيرة إلى زمن خطاب البداية (تقوم على مهارة في استعمال صيغ الأفعال)[100]. ثمّ يبدأ الراوي حلماً جديداً بخصوص رحلة «ساحرة» إلى دير «شاليس» (Chaalis)، حيث يظن (ولكنه ليس متأكداً) أنه شاهد فيه للمرّة الثّانية والأخيرة أدريان. إنّ الملامح الزمنية لهذه التجربة غير ملموسة بالمرّة و«ضبابية»: هل حدث ذلك قبل التجارب الطفولية التي وقع استحضارها في الأبواب السابقة أم بعدها؟ هل شاهد حقيقة أدريان، أم أنّه وهم؟ يمثّل هذا الباب مقطعاً أساسياً من الكتاب ككلّ، ويجبر القارئ على أن يعتبر كامل القصّة التي وقع سردها في الأبواب السابقة واللّاحقة بمثابة قصّة بحث مستحيل عن الزمن الضائع. إنّ راوي **سيلفي** ليس راوي **البحث عن الزمن الضائع** [حتى وإن فهم بروست ربّما أفضل من أيّ كان نرفال) ولن يمكنه أبداً أن يسترجع ماضيه وأن يوفّق بين توتّرات ذاكرته بواسطة الفنّ. إنّ **سيلفي** قصّة إخفاق (مأساوي) للذاكرة، وهي بالتوازي قصّة إخفاق البحث عن هويّة. فالرّاوي ليس عاجزاً فحسب عن إعادة تركيب أشلاء ماضيه، بل إنّه يخفق أيضاً في التمييز بين الواقع والخيال. إنّ سيلفي وأدريان وأوريليا (الممثّلة) ثلاثة فاعلين وثلاثة تجسّدات للفاعل الحقيقيّ نفسه، وكلّ واحدة من هذه الشخصيات الثلاث تصبح بدورها

---

(100) انظر: B. Cottafavi, «Micro-procès temporels dans le premier chapitre de «Sylvie»», *VS*, nos. 31-32 (gennaio-agosto 1982).

صورة لمثال ضائع، وكلّ واحدة منهنّ تتعارض بدورها مع الأخريين (مع غيابهما ومع موتهما ومع فرارهما) فيسيطر على الكتاب شعور يتعذّر إدراكه بأنّ الراوي يحبّ ويرغب ويتحسّر دوماً على المرأة نفسها[101].

عند هذا الحدّ تكتسب الساعة ذات الأسلوب النهضويّ كامل قوّتها الرمزية. يجب على القارئ (في وقتٍ ما) أن يعيد قراءة المقطع المذكور لكي يتعرّف فيه عن جميع القوى الإيحائية. إنّ السّاعة الحائطيّة رمز يحيل على لاماديّة الذكرى، على ثقل الماضي، على الزوال وعلى انفلات الزمن وعلى ذكريات خاطفة لعصور أخرى ـ ويحيل على جميع الأزمنة، ما قبل رومنسية روسّو (Rousseau) وعصر النهضة تحت آل فالوا (Valois)، التي ترجع إليها باستمرار مختلف أبواب القصّة.

إنّ هذه السّاعة الحائطيّة العاجزة عن تحديد الزمن (مع أنّها توحي بأزمنة عديدة ماضية وغير محدّدة) هي تلخيص لجميع «مظاهر الضبابيّة» التي نسج منها كتاب **سيلفي**[102].

فهذه السّاعة باعتبارها رمزاً هي رمز مفتوح ـ ومع ذلك فإنّ السياق قد أفرط في تحديده. إنّها بلا شك رمز، ولكن إلى أيّ شيء ترمز؟ هذا ما يظلّ غير محدّد، كما أنّ دواعي ظهوره في النصّ هي في الآن نفسه محدّدة وغير محدّدة.

يكتسب فصل السّاعة الحائطيّة معاني رمزية لأنه قابل لأن يؤوّل بصفة لانهائية. فمضمونه سديم من التأويلات الممكنة. وهو مفتوح إلى تحوّلات متواصلة من مؤوّل إلى مؤوّل، من دون أن

---

(101) انظر: I. Pezzini, «Paradoxes du désir, logique du récit,» *VS*, nos. 31-32 (gennaio-agosto 1982).

(102) انظر: D. Barbieri, «Etapes de topicalisation et effet de brouillard,» *VS*, nos. 31-32 (gennaio-agosto 1982).

يقرّ النصّ بشرعيّة لتأويل واحد منها بصفة نهائيّة. إنّ الرمز موجود ليوحي إليك أنّه قد يقال شيء ولكنّ هذا الشيء لا يقال بصفة نهائية، وإلّا كفّ الرمز عن قوله.

هناك شيء واحد يقوله الرمز بوضوح مطلق، إلّا أنّ هذا الشيء لا علاقة له البتّة بمضمونه (باعتباره ملفوظاً)، بل يتعلّق بتلفّظه، بالسبب الذي دعا إلى تلفّظه: فهو يقول إنّه صنعة سيميائية يتعيّن أن تشتغل بحسب الصيغة الرمزية بقصد ممارسة توليد الدلالة غير المحدّدة.

6. الرمز، الاستعارة، المرموزة

يتّضح الآن ماذا يميّز الصيغة الرمزية عن الاستعارة أو عن المرموزة. فالاستعارة لا يمكن أن تؤوَّل حرفياً. فهي بعبارة ماصدقية (حتى بالنسبة إلى عالم ممكن) لا تقول أبداً الصدق، أي إنّها لا تقول أبداً شيئاً يمكن المتلقّي أن يقبله بكل اطمئنان على أنّه حرفياً صادق. إنّ أكذوبة الاستعارة ظاهرة (فالمرأة ليست بجعة كما أنّ المحارب ليس أسداً) إلى حدّ أنّها لو وقع فهمها بصفة حرفيّة «لتعطّل» الخطاب، إذ ستحدث «قفزة تشاكل دلاليّ» غير قابلة للتفسير. ينبغي تأويل الاستعارة باعتبارها صورة.

ويختلف الأمر بخصوص الصيغة الرمزية، فحتى المتلقّي بليد الذهن الذي لا يدرك أنها صيغة رمزية يمكن أن يقرّر أن ما قيل، ولو بمعناه الحرفي، لا يعطّل التماسك الدلالي، وفي أسوإ الأحوال لن يفهم المتلقي بليد الذهن لماذا أضاع الراوي كلّ ذلك الوقت في قول شيء لا فائدة من ورائه. ويمكن حتّى لمتلقّ «نبيه» أن يتجاهل وجود استراتيجية رمزية. كما يمكن أحياناً لمتلقّ نبيه جدّاً أن يرى استراتيجية رمزية حيث يبدو مشكوكاً فيه أنّ النصّ قد شجّع على ذلك.

أريد أن أذكر حالة «تردّد» رمزية مع أنـّها ذات وضوح

استعاريّ مطلق من خلال هذه القصيدة لجيوفان باتيستا مارينو (Giovan Battista Marino):

Onde dorate, e l'onde eran capelli,
navicella d'avorio un dí fendea;
una man pur d'avorio la reggea
per questi errori preziosi e quelli;
e, mentre i flutti tremolanti e belli
con drittissimo solco dividea,
l'òr delle rotte fila Amor cogliea,
per formarne catene a' suoi rubelli.
Per l'aureo mar, che rincrespando apría
Il procelloso suo biondo tesoro,
agitato il mio core a morte gía.
Ricco naufragio, in cui sommerso io moro,
poich'almen fur, ne la tempesta mia,
di diamante lo scoglio e 'l golfo d'oro!

كان زورق من عاج يشقّ عباب أمواج ذهبية
وكانت تلك الأمواج شعرها؛
كما كانت يد من عاج تمسكه
وتقوده في تيهانه النفيس؛
وبينما كان يشقّ اللّجّ المتموّج الجميل
راسماً خطّاً مستقيماً،
جمع الحبّ خيوط الذهب المنكسرة
ليصنع منها سلاسل تشدّ متمرّديه.
وسط هذا البحر الذهبي المتموّج
الذي يكشف كنوزها الشّقراء الهائجة،
كان قلبي المعذّب يسري نحو هلاكه؛
يا للغرق النفيس، حيث أغوص في موتي؛
لقد وجدت في زوبعتي، على الأقلّ
صخوراً من ألماس وخليجاً من ذهب!(*)

(*) أقدّم للقارىء ترجمة تحاول قدر الإمكان المحافظة على معنى القصيد (المترجم).

لقد سبق أن حلّلت هذا القصيد في حلقة دراسية وحاولت أن أشرح آليته الاستعارية (تقريباً حسب الأنموذج التأويلي الذي سبق أن عرضته في باب الاستعارة من هذا الكتاب). ولذا فلا جدوى من إطالة الحديث. يصف مارينو في هذا القصيد، حسب صيغ التصوّر الباروكي، امرأة وهي تمشط شعرها (والبيت الأول يوحي على الفور بذلك).

وعند نهاية التحليل لفت باولو فاليسيو (Paolo Valesio) انتباهي إلى أنه بالإمكان تقديم تأويل آخر للقصيدة، وهو أنّ تلك الأمواج التي يريد الشاعر أن يغوص فيها، كما لو كان هو أيضاً قارباً ومشطاً، ليست فقط شعرها. إنّ القصيد يعني شيئاً آخر. فالمسار الجنسي الذي يوحي به أكثر جذريّة. فعارضته قائلاً إنّ لا شيء (في ضوء دراية القارئ اللغوية والمفاتيح التي يوفّرها السياق) يسمح بهذا التأويل الاستعاري، وأعترف أنّني اعتبرت هذا الاقتراح جوازاً «تفكيكيّاً» غير شرعي ومحاولة لجعل النصّ يقول ما لا يمكن (وما لا يجب) أن نجعله يقول.

سأكون الآن أكثر حذراً. إنّ التأويل الذي تتجلّى فيه الجنسيّة أكثر لا يتوقّف من دون شكّ على الاستراتيجية الاستعارية: فالاستعارة تقول زورقاً عوضاً عن مشط وبحراً عوضاً عن شعر، هذا كلّ ما في الأمر، ولكنّنا قد نتساءل لماذا ألحّ الشاعر كثيراً على استعارة بمثل هذا الوضوح. فإذا كان ذلك راجعاً إلى أنّه انتهج خطاباً في النظم الباروكيّ، فإنّ الحديث ينتهي عند هذا الحدّ: لهذا الإلحاح سبب (خارج عن النصّ). وأظنّ شخصياً أنّه لا توجد أسباب أخرى. ولكن هل يمكن أن نمنع القارئ (وهل يمكن أن أمنع نفسي عند إعادة قراءة النصّ) من أن يرى هنا ـ وفي أيّ تنوّع آخر لهذا الخطاب ـ إلحاحاً مفرطاً وهدراً للطاقات التناصيّة وإتلافاً يكاد يكون طقوسياً لثروات

سيميائية؟ هل يمكن أن نتلافى الإحساس بأنّ الشاعر الباروكيّ ألحّ بهذه الصفّة لأنّه كان يريد أن يفهمنا أنّه بصدد إيحاء شيء إضافيّ؟

وبهذه الصفة يمكن أن نقرأ النصّ بحسب الصيغة الرمزية، وتبعاً لذلك فلا يوجد داع لكي نتوقّف عند التأويل الجنسي. توجد إيحاءات بتلاشيات أخرى كثيرة وغامضة وبسقوط في هوى سحيقة مظلمة وبإرادة ذوبان في أعماق النسيان.

إلّا أنّه لو رفضنا اتّباع هذا الطريق فالصيغة الرمزية لا تتعسّف في استعمال سلطتها، كما يحدث مع الاستعارة. بل تتركنا أحراراً، بعد تأويل الاستعارة، في أن نرى في القصيد سيّدة أمام المرآة تمشط شعرها بأناة ومن دون جدوى.

وفي الختام، ماذا يحدث مع المرموزة؟ خلافاً للاستعارة وبصفة مماثلة للصيغة الرمزية، يمكن أن يقرّر المتلقّي فهمها بصفة حرفيّة. يمكن أن يكون دانتي قد أراد فعلاً أن يقول إنّه كان يجوب حقيقة غاباً وأن ثلاثة وحوش اعترضت طريقه؛ أو إنّه رأى موكباً متكوّناً من أربعة وعشرين شيخاً. فكما هو الحال في الصيغة الرمزية توحي المرموزة على أكثر تقدير بفكرة أنّه يوجد في النصّ هدر تمثيليّ. مع الفارق أنّه في حالات الصيغة الرمزية يظهر شيءٌ مّا في النصّ يدوم وقتاً قصيراً جداً، بينما المرموزة تتنظّم وتتحقّق في جزء كبير من النص، وإضافة إلى ذلك فهي في تألّقها الساطع توظّف صوراً مألوفة في ما سبق. وبالنسبة إلى المرموزة (وباستثناء نصوص حضارات غير معروفة كثيراً حيث يتساءل فقيه اللغة عن الطبيعة المرموزيّة غير المتأكّدة للتمثيل) يحصل تذكير مباشر بأسنن أيقونيّة معروفة من قبل. وينشأ قرار تأويل المرموزة بصفة عامّة من كون هذه التشكّلات الأيقونية تبدو مرتبطة بصفة واضحة إحداها بالأخرى من خلال منطق أضحى مألوفاً عندنا بفضل ذخيرة

التـناصّ. تحيل المرموزة على سيناريوهات وعلى أطر تـناصّية نعرفها من قبل، أمّا الصيغة الرمزية فهي تقحم في اللعبة شيئاً لم يقع بعد تسنينه.

لا شيء يمنع ـ وهذا ما يحدث غالباً ـ أنّ ما ينشأ على أنّه مرموزة (في نيّات مؤلّف بعيد جدّاً) يعمل بالنسبة إلى متلقّين غريبين عن ثقافته على أنّه إستراتيجية رمزية، أو أنّها، من دون أن تولّد شكوكاً، تنزلق في الحرفية الصرف. فالنصّ، في علاقته مع مؤوّليه، يحدث تأثيرات كثيرة على مستوى المعنى لم تكن في حسبان المؤلّف (ومن المحتمل أنّ هذا ما حدث مع قصيد مارينو) بينما تسقط في العدم تأثيرات أخرى كان المؤلّف قد قرأ لها حساباً. تماماً مثلما يحدث في التفاعلات اليومية عندما نظن أحياناً أنّ نظرة (وجّهت إلينا صدفة) تحمل وعداً أو دعوة، بينما لا ننتبه أحياناً أخرى إلى قوّة نظرة (وجّهها إلينا آخرون بطريقة تبدو في رأيهم معبّرة جداً)، ممّا يجعل علاقة محتملة تتعطّل أو تصبح مبتذلة، وغالباً ما يصبح هذا التفاعل نصّاً مختلفاً بحسب الحالة إن بالغنا في تقدير قوّة تلك النظرة أو على العكس أهملناها.

7. خلاصات

هذه الخلاصات التي يقودنا إليها تحليل الصيغة الرمزية في الشعر صالحة لجميع وجوه التحقّق الخاصّة بالصيغة الرمزية وتوفّر لنا مفتاحاً لتعريف سيميائيّ بآلياتها. وبقطع النظر عن كلّ ميتافيزيقيّة أو لاهوتية تحتيّة تـنسب إلى الرموز حقيقة مخصوصة يمكن القول إنّ الصيغة الرمزية لا تميّز نوعاً محدّداً من العلامات ولا طريقة معيّنة في إنتاج العلامة، بل لا تميّز إلّا طريقة إنتاج وتأويل نصيّة. وتـفترض الصيغة الرمزية دائماً وفي كلّ الحالات ـ بحسب أنموذجية طرق إنتاج العلامة (المبيّنة في الباب الأول) ـ عملية

ابتكار يقع تطبيقها على عمليّة تعرّف. أجد عنصراً يمكن أن يضطلع بوظيفة علامية أو أنّه اضطلع بها (أثر أو ردّ على وحدة تأليفية أو أسلبة. . .) وأقرّر أن أعتبرها إسقاطاً [تحقيق الخاصيات نفسها بواسطة «البرهنة المعقّدة»] لجزء غير دقيق من المضمون.

مثلاً: يمكن أن تكون عجلة عربة مثالاً واضحاً لصنف العجلات (كعلامة تدلّ على نجّار عربات) أو أنموذجاً [بحسب آلية «الجزء في مقام الكلّ» (*pars pro toto*)] للعالم الريفي القديم (كعلامة لمطعم ريفي أصيل) أو علامة مؤسلبة لمقرّ من مقارّ نادي روتاري (Rotary Club). ولكنّني عند إعداد الصيغة الرمزية بإمكاني من دون شكّ أن أقدّمها، ولكن أيضاً أن أتعرّف عليها (حتى وإن قدّمت لأغراض علامية أخرى) على أنّها متميّزة ببعض الخاصيات: منها الشكل الدائري والقدرة على المضيّ قدماً إلى ما لا نهاية له وتساوي بعد القبّ عن كلّ نقطة من الدائرة والتناظر المشعّع الذي يربط القبّ بكل نقطة في الدّائرة. وهي خاصيّات وقع انتقاؤها بلا شكّ على حساب خاصيات أخرى قرّرت الصيغة الرمزية عدم أخذها بعين الاعتبار (من ذلك أنّ العجلة من خشب وأنّها نتاج مصنّع وأنّها تتّسخ بالتراب وأنّها مرتبطة مجازياً بالثور وبالجواد وبالبغل، إلى غير ذلك). ولكن انطلاقاً من الخاصيات المنتقاة يمكن أن نقول إنّ الموسوعة تعترف ـ حتّى وإن كان بصفة ملتبسة ـ بالخاصيات نفسها لكيانات من مضمون لا يمكن تأويلها بصفة أخرى، أي لا يمكن ترجمتها بسهولة في علامات أخرى: من ذلك الزمن (دائري وفي حركة) والألوهية (حيث كلّ شيء تناظر وتناسب) والرّجوع الأبدي ودائرية مسار الحياة والموت والطاقة الخلّاقة حيث تتولّد بصفة منسجمة الكمالات الدائرية لجميع الكائنات انطلاقاً من نقطة مركز وحيدة. . . إنّ العجلة تحيلني على جميع هذه الكيانات في الآن نفسه. وفي سديم المضمون الذي أكوّنه نستطيع أن نتحصّل على كيانات متناقضة

تتعايش في ما بينها مثل الحياة والموت. وبهذه الطريقة أستعمل العجلة بحسب الصيغة الرمزية.

إنّ الصيغة الرمزية لا تقصي العجلة لا باعتبارها وجوداً مادياً (بل بالعكس إذ يبدو أنّ كلّ الكيانات المذكورة آنفاً تعيش في العجلة ومع العجلة) ولا باعتبارها ناقلاً لمَعانٍ «حرفية». فبالنسبة إلى متلقّ أقلّ خبرة يمكن أن تظهر العجلة على أنّها رمز لنجّار العربات. وهذا هو شأن غير المتديّن الذي لا يرى إلّا إسكافياً وهو يشتغل في حين يرى الصوفي القباليّ في هذه العمليّة الفعل الرمزي لمن يجمع عند كل نقطة بالمثقب لا الفرعة بالنعل فحسب بل يجمع أيضاً جميع ما هو في الأعلى بجميع ما هو في الأسفل جاذباً من الأعلى إلى الأسفل مجرى الفيض[103].

فالصيغة الرمزية ليست بالضرورة طريقة إنتاج ولكنها دائماً في جميع الحالات طريقة استعمال للنصّ ويمكن تطبيقها على أيّ نصّ وعلى أيّ نوع من العلامة بمقتضى قرار تداولي («أريد أن أؤوّل رمزياً») يحدث على المستوى الدلالي وظيفة سيميائية جديدة، تضيف إلى عبارات ذات مضمون تسنّنه أجزاء جديدة من المضمون، لم يحدّدها المتلقّي تماماً ولم يضعها. وتكمن خصوصية الصيغة الرمزية في أنّها، إذا ما عدلنا عن تطبيقها، فإنّ النصّ يحتفظ بمعنى مستقلّ على المستوى الحرفي والمجازي (البلاغي).

وفي التجربة الصوفية يقع اقتراح المضامين التي يتعيّن على التقليد أو السلطة أن تسندها إلى العبارة الرمزية. والمؤوّل مقتنع (ويجب أن يكون مقتنعاً) أنّها ليست معطيات ثقافية بل مراجع، أي جوانب من حقيقة خارج الذات وخارج الثقافة.

(103) بخصوص البطريرك إينوخ في التقليد الحاسدي، انظر: Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolic*, and *La Kabbalah e il suo simbolismo*, p. 169.

أمّا في التجربة الشعرية الحديثة (ولكن هذا يشمل جميع الفنون الأخرى) فإن المضامين المحتملة يوحي بها السياق والتقليد التناصّي. فالمؤوّل يعرف أنّه لا يغترف من حقيقة خارجية بل أنّه يشغّل إلى أقصى حدّ الكون الموسوعي نفسه. وفي هذا المعنى فإنّ الرمزية الشعرية الحديثة رمزية صارت دنيوية حيث تتحدّث اللغة عن نفسها وعن إمكانيّاتها. لقد سبق أن قلنا في خاتمة الباب الأول المخصّص للعلامة إنّ هذا السّبر في إمكانات اللغة أو في إمكانات الموسوعة أو في إمكانات عالم توليد الدلالة، هو في الوقت نفسه سبر في أعماق الذات. وما يظلّ غير قابل للنقاش هو أن وراء كلّ استراتيجية للصيغة الرمزية توجد لاهوتيّة لإضفاء الشرعية عليها، حتى وإن لم تكن إلّا اللاهوتية السلبية والدنيويّة لتوليد الدلالة غير المحدّدة. ويجب علينا لو أردنا النظر إلى كلّ ظهور للصيغة الرمزيّة بنظرة سيميائية منتجة أن نطرح السؤال: من أي لاهوتية تستمدّ شرعيتها؟ ينبغي أن تكون المقاربة السيميائية قادرة على أن تتعرّف حتّى على الحالات التي يضع فيها سؤالها موضع النقد آلهتها نفسها.

الباب الخامس

عائلة السنن

1. مصطلح تعويذة؟

1.1. سنن أو موسوعة؟

سيطر على مختلف أبواب هذا الكتاب تصوّر أساسي للموسوعة باعتبارها الأنموذج الوحيد القادر ـ سواء على المستوى النظري أو باعتباره فرضيّة منظّمة للعمليات التأويلية الملموسة ـ على تحليل تعقّد توليد الدلالة.

تبدو فكرة السنن التي راجت بصفة واسعة في النقاشات السيميائية في هذه العشريّة الأخيرة، بالمقارنة مع فكرة الموسوعة، فقيرة جدّاً. فعندما نفكّر في السنن يخطر فوراً على بالنا ألفباء مورس، أي قائمة من المعادلات حدّاً بحدّ بين حروف أبجدية ومتواليات من نقاط وخطوط. فإن كان هذا هو السنن فإنّ بنيته تتهافت أمام النقد الذي وجّهناه في الباب الأول للفكرة «المسطّحة» للعلامة على أنّها استبدال صرف بين متماثلين أو مترادفين. فهل آن الأوان لكي نحذف مفهوم السنن من النقاشات السيميائية، للاحتفاظ به على الأكثر لما اتّفق على تسميتها بـ«العلامات الاستبدالية»، كما هو الشأن فعلاً بالنسبة إلى ألفباء مورس أو لمصنوعات أخرى مماثلة؟ وهل يتعيّن علينا قبول الرأي

الذي عبّر عنه الكثيرون[1] والقائل إنّ لغةً مّا طبيعية (وأيّ نظام سيميائيّ آخر - كما نقول - يتّسم بالتعقيد والقدرة على التطوّر الزمني والمرونة التي تسمح باستدلالات سياقية وظرفية، حيث تتعقّد دلالته بعمليات تداولية وحيث يدخل معجمه ضمن إطار نحويّ أوسع) لا يمكن أن تكون لا سنناً ولا مجرّد نظام (مهما تشابك) من الأسنن ومن الأسنن الفرعيّة؟

لا لزوم لأكثر من هذا لكي نتّخذ هذا القرار النظري. وكل تردّد سيكون راجعاً إلى الخشية من أن يضطرّنا ذلك إلى إعادة نشر جميع النصوص التي استعملت فيها هذه الفكرة وتحيينها.

وفي الواقع يمكن قراءة الصفحات الموالية - حتى وإن استعملت فيها جزءاً كبيراً من المادّة التي وضعتها لمدخل «سنن» (*Codice*) في **موسوعة إيناودي** (*Enciclopedia Einaudi*) - على أنّها نقد ذاتي لأعمال أخرى سابقة استعملت فيها بصفة مكثّفة مصطلح «سنن» وعرّفت بمختلف شروط استعماله. ليكن واضحاً مع ذلك أنّه إن كان ثمّة نقد ذاتيّ فهو لا يخصّني أنا وحدي. وكما سيتّضح من الصفحات الموالية (وكما يعرف الجميع ذلك) فإذا ما أقحمت في إطار أفكاري السيميائية مفهوم السنن فذلك راجع لكون تطوّر اللسانيات والسيميائية في هذا القرن كان يحملني في ذلك الاتجاه[2].

---

(1) انظر مثلاً: Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire; principes de sémantique linguistique*, collection savoir ([Paris]: Hermann, [1972]), et E. C. Cherry, *On Human Communication* (New York: Wiley, 1961).

(2) بخصوص المناقشات والاستعمالات وسوء الاستعمالات، انظر المؤلف الجماعي: *Intorno al codice: Atti del III convegno della Associazione italiana di studi semiotici (AISS), Pavia, 26-27 settembre 1975*, Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia dell'università de Pavia; 22 (Firenze: La Nuova Italia, 1976); Ernesto Napoli, «Codice e lingua: alcune considerazioni occasionali,» *Studi di grammatica italiana*, vol. 9 (1980), e Silvana Miceli, *In nome del segno: Introduzione alla semiotica della cultura*, Prisma; 46 (Palermo: Sellerio, 1982).

كانت اللسانيات والسيميائية تعرف أنّه إذا كان السنن نظاماً بسيطاً يقوم على التعالق حدّاً بحدّ بين قائمتين (أو نظامين) من الكيانات، مثلما أنّ ألفباء مورس هو التعالق حدّاً بحدّ بين عناصر تنتمي إلى ألفبائين، فإنّه من غير المجدي أن نضع السنن أساساً لنظام سيميائي معقّد مثل نظام اللغة الطبيعية. إنّ من استعمل في إطار السيميائية المعاصرة مقولة السنن لم يكن يعني ردّها إلى مقولة معجم مبسّط أو إلى قائمة خالصة من الألفاظ المشتركة. وقد جاءت محاولات - صائبة أو غير صائبة - لإقحام سلسلات أخرى من القوانين ومن القواعد في هذه المقولة: بعبارة أخرى كان على مقولة السنن أن تصف علم نحو في جملته (دلالة وتركيباً وحتّى مجموعة من القواعد التداولية تشهد بكفاءة في التنفيذ). ولكن بما أنّ السنن في مجالات أخرى هو فعلاً نظام بسيط من المعادلات حدّاً بحدّ فإنّنا نسجّل أن تيّاراً فكريّاً بأجمعه قرّر أن يطلق اسم /سنن/ على شيء كان يمكن أن يسمّى بطريقة أخرى، وهذا من دون الأخذ بعين الاعتبار أنّ مصطلح /سنن/ يعني في سياقات علميّة أخرى شيئاً أكثر دقّة ولكن أقلّ شمولاً. وكما سنرى ذلك فإنّ لهذا القرار بعض المبرّرات ولكن يبدو لي أنّه لم يقع توضيحها توضيحاً كاملاً. ولذا ينبغي علينا أن نتدارك هذا النقص وأن نؤسّس إن لم نقل لشرعيّة هذا الاستعمال فعلى الأقلّ «لجدوى» هذا الاستعمال استناداً إلى سبر في تاريخ الأفكار.

في المقابل كانت تطغى على دراساتي الأخيرة فكرة أخرى، قد تكون على القدر نفسه من الغموض، ولكنها تبدو لي في نهاية الأمر حبلى بالنتائج. لنأخذ كتاب **دراسة في السيميائية العامّة**[3]. في هذا الكتاب أقمت نصف تحليلي على «نظرية السنن» باعتبارها

(3) Umberto Eco, *Trattato di semiotica generale* (Milano: Bompiani, 1975).

نظرية لأنظمة الدلالة. ومع ذلك، وضمن هذا الإطار النظري نفسه، بدأت في إبراز مفهوم الموسوعة الذي سيتطوّر في وقت لاحق في أعمال أخرى، مثل **القارئ في الحكاية**[4]. لماذا برزت فكرة الموسوعة داخل التفكير في السنن؟ هل مردّ هذا إلى أنّي أثناء نقاشي لمفهوم السنن وكلّما تقدّمت أكثر في تحليلي كنت أصوّبه بمفهوم الموسوعة؟ قد يكون ذلك. في هذه الصفحات الموالية وفي الوقت نفسه الذي سأدرس فيه الأسباب التاريخية والثقافية التي شجّعت على استعمال مصطلح /سنن/ أريد أن أبيّن بأي معنى كانت الفكرة «الواسعة» للسنن تشمل فكرة الموسوعة.

يتعيّن إذن أن نقرأ هذا الباب الأخير على أنّه المقابل للباب الأول. فمثلما بيّنا في بداية الكتاب بخصوص فكرة العلامة - التي وقع حصرها خطأ في الأنموذج «الضيق» للمعادلة - ضرورة أن نعيد اكتشافها على أنها فكرة تقوم على الأنموذج «الموسّع» للاستدلال، فإنّه يتعيّن كذلك أن نفعل الشيء نفسه بخصوص مفهوم السنن، مع فارق مهمّ: وهو أنّه بالنسبة إلى العلامة يمكننا بصفة مشروعة أن نبيّن أنّ الأنموذج الموسّع هو الأنموذج الأصلي، ولذا فمن الشرعيّ أن نعيد صياغته بحسب هذا المعنى؛ أمّا بالنسبة إلى السنن فإنّ الفكرة الأصلية كانت خلافاً لهذا الفكرة الضيّقة (وتبعاً لذلك فإنّ كلّ صياغة جديدة بالمعنى الموسّع ستتّخذ شكل تعميد جديد اعتباطي). إن كان الأمر على هذا النحو فإنّ قراءتنا النقدية التاريخية ستفضي إلى استنتاج أنّ الاستعمال المفهومي للّفظ كان غير شرعيّ وأنّ الأوان قد حان لكي نرفع

---

(4) Umberto Eco, *Lector in fabula: La Cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Il Campo semiotico. Studi Bompiani; 22 (Milano: Bompiani, 1979).

انظر أيضاً: أمبرتو إيكو، **القارئ في الحكاية**، ترجمة أنطوان أبو زيد (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996) (المترجم).

هذا اللبس. وفي الواقع فإنّه بمقتضى قراءاتنا هذه ستتدعّم فرضيّتنا ومفادها أنّه حتى في هذه الحالة وقع الخلط بصفة مستمرّة - في ما عدا العلوم - في اللّغة الطبيعية أو على الأقلّ في بعض استعمالاتها المخصوصة، بين الأنموذج الضيّق والأنموذج الموّسع.

والسؤال إن كانت هذه الظاهرة سلبيّة أو إيجابيّة فهذه مسألة أخرى، إذ إنّها وجدت. يمكن أن نقرّر في المستقبل أن نكون أكثر حذراً على المستوى المصطلحي. إلّا أنّه إذا كان عدم الدقّة المصطلحيّة من قبيل عدم التبصّر فسيكون من قبيل عدم التبصّر أيضاً أن نهمل، بموجب الدقّة المصطلحيّة، شبكة معقّدة من الأسباب الثقافية شجّعت على استعمال مصطلح معيّن. وسيكون من قبيل الدقّة المنهجيّة أن نعترف أن المصطلح نفسه يصبح في أطر نظرية مختلفة مجموعة من المصطلحات متفاوتة في اللّبس، تربطها شبكة من المشابهات العائليّة. إلّا أنّه من قبيل حبّ الاطّلاع الفلسفي البحث عمّا يوجد تحت هذه المشابهات ولماذا ينبغي الحديث عن عائلة.

1 .2. مؤسّسة أم تعالق؟

إلى حدود منتصف هذا القرن وقع استعمال لفظ /سنن/ (ماعدا حالات استثنائية، مثل تلك التي تحدّث فيها سوسّور عن «سنن اللغة») بمعانٍ ثلاثة محدّدة: بالمعنى الباليوغرافي والمؤسّسي والتعالقي. وبالفعل فإنّ القواميس العادية تعرّفه بهذه المعاني.

يمدّنا المفهوم الباليوغرافي بأثر يمكّننا من فهم المفهومين الآخرين. فعبارة «*codex*» كانت تعني جذع الشجرة الذي تصنع منه اللوحات الخشبيّة التي يكتب عليها وتبعاً لذلك صارت تعني الكتاب. وفي أصل المعنيين الآخرين للفظ /سنن/ نجد أيضاً الكتاب. فـ«*code-book*» هو قاموس للسنن التعالقي يربط بعض

الرموز برموز أخرى، وهو مدوّنة من القوانين أو من القواعد الخاصة بالسنن المؤسّسي. ونجد ألفباء مورس والسنن الفروسيّ.

يؤدي المفهوم المؤسّسي إلى العديد من الالتباسات: هل السنن مجموعة منظمة من القوانين الأساسية ـ مثل المدوّنات القانونية ـ أم هو مجموعة من القواعد غير منظّمة بصفة واضحة مثل السنن الفروسي؟ يبدو القانون الجنائي سنناً تعالقياً: فهو لا يقول بوضوح إنّ الجريمة عمل شرّ بل يعالق مختلف أشكال الجريمة بأشكال مختلفة من العقوبات. أمّا القانون المدني فهو في الوقت نفسه مجموعة من التراتيب السلوكية («تصرّف بهذه الطريقة!») ومن العقوبات المتعالقة بانتهاك القاعدة («إذا لم تتصرّف بهذه الطريقة فإنك ستنال هذا الجزاء»).

إنّ المفهوم التعالقي يبدو أكثر دقّة وصرامة ورجال المخابرات يعرفون ذلك حقّ المعرفة: لا يوجد شيء أكثر قابليّة للتعريف من سنن التلغيز. ومع ذلك فإن سبراً وجيزاً في عالم التلغيز سيبرز قدراً كبيراً من الإشكاليات ممّا يمكّننا من المرور بسهولة من المفهوم التلغيزي، بعد تحليله من كلّ جوانبه، إلى جميع المفاهيم الأخرى.

1 . 3. نجاح السنن

إلّا أنّ ما يهمّنا الآن هو النجاح الذي لاقاه مصطلح /سنن/ منذ الخمسينات من القرن العشرين. ولنقل على الفور إنّ اختيار هذه الفترة ليس صدفة. فهي السنوات التي ظهر فيها كتابا **النظرية الرياضية للتواصل والأسس في اللغة**[5].

(5) Claude Elwood Shannon, *The Mathematical Theory of Communication* (Urbana, Il: University of Illinois Press, 1949), and Roman Jakobson and Morris Halle, *Fundamentals of Language*, Janua Linguarum; nr. 1 ('S-Gravenhage: Mouton, 1956).

يمكن القول إنّ هذا المصطلح لاقى منذ هذه الفترة نجاحاً دائماً أكبر. إذ تمّت إعادة صياغة المقابلة السوسورية «لغة ـ كلام» باستعمال مصطلحي «سنن ـ رسالة» فيقال سنن صوتمي وسنن لساني وسنن دلالي، وأدخل في الاستعمال مفهوم السنن القرابي وسنن الأساطير، ووقع الحديث في كثير من الأحيان عن سنن جمالي وعن ضروب عديدة من الأسنن الفنيّة والأدبية، واقترح البعض من جديد مفهوم السنن بخصوص أنظمة القواعد التي تتأسّس عليها ثقافةٌ مّا كما وقع الحديث عن سنن بخصوص الثقافات المختلفة وأدخل علم الأحياء في مجاله مفهوم السنن الوراثي. بينما جرى البحث في سنن التواصل الحيواني مع التساؤل على أكثر تقدير إن كانت توجد أشكال تواصل قائمة على السنن وأخرى من دون سنن. وينبغي القول في هذا الصّدد إنّه فعلاً حيث وقع، من وجوه مختلفة، طرح فرضية لغة من دون سنن نشأ النقاش حول وجود سنن أيقوني. وفي المقابلة بين ما هو قابل للعزل ورقمي وما هو متواصل وتماثلي، نتساءل من ناحية إن كان الطرف الثاني من المقابلة يمثّل موقع ما هو «طبيعي» و«عفوي» غير مسنّن، بينما نتساءل من ناحية أخرى إن كان بالإمكان التفكير في سنن تماثليّ. ونجد من تقدّم بفكرة سنن للإدراك الحسي وفكرة سنن للعمليّات الفيزيولوجيّة العصبيّة. وأخيراً نجد ضروب السنن الاجتماعية وسنن السلوك التفاعلي وسنن الطبقات والأسنن الإتنولغوية. ولم يعد هناك شكّ في أنّه توجد أسنن حركية وأسنن تختصّ بالمظهر والهيئة وأسنن طبخية وشميّة وموسيقية ونبريّة وشبه لغوية ومكانيّة وهندسيّة...

يبدو أنّ فكرة السنن لم تتغلغل في الكون الثقافي فحسب بل نجدها أيضاً في الكون الطبيعي، ممّا يجعلنا نخمّن أننا إزاء أسماء مشتركة أو استعمال استعاري أو اقتراض غير شرعي أو تساهل مع الموضات المصطلحية. ولكن حتّى وإن كان تخميننا شرعيّاً فإنّ

السؤال عن دواعي هذه الجوازات يبقى قائماً. فالانتشار الكبير المصطلح يخرج من بوتقة اختصاصه ليرتفع إلى مصفّ المصطلح ـ المفتاح للعديد من الاختصاصات ومصفّ المصطلح ـ العلاقة الذي يضمن التبادل فيما بين الاختصاصات، ليس حدثاً جديداً من نوعه. والمثال على ذلك مصطلحات من قبيل: تطوّر وطاقة ولاشعورية وبنية وقبلها فقه اللغة وباروكية (التي كانت اسماً يطلق على قياس لا غير) وآلية... ويطفح التاريخ الثقافي بسريان عدوى مصطلحية من هذا النوع تحدث في الوقت نفسه التباساً وتماسكاً، تراجعاً تعويذيّاً وتطوّرات خصبة. إلّا أنّه في كلّ هذه الحالات يصبح المصطلح راية حرب لمناخ ثقافيّ معيّن وفي كثير من الأحيان شعار ثورة علميّة. ويوجد وراء الاستعمال المنتشر للمصطلح نوع من النزعة العامّة (يطلق عليها في الأدب الفنّي اسم *Kunstwollen*) وحتّى إن بدا استعمال المصطلح محتملاً للغموض فإنّ هذه النزعة دقيقة وقابلة للوصف وللتحليل في مختلف مكوّناتها.

لنقل في البداية إنّ مفهوم السنن يستلزم في جميع الحالات مفهوم التواضع أي الاتفاق الاجتماعيّ ـ من ناحية ـ ومن ناحية أخرى مفهوم الآلية التي تتحكّم فيها قواعد. ولكن حذار: لم نتحدّث بعد عن «آلية تواصليّة» ـ كما يمكن أن نكتب ذلك بصفة عفوية ـ ذلك أنّه حتّى وإن كانت مؤسّسة مثل مؤسّسة الفروسية أو نظام قواعد التبادل القرابي سنناً فليس من المؤكّد أنّ هذه المؤسّسات وهذه القواعد قد وقع تصوّرها بهدف التواصل.

1.4. من القرابة إلى اللغة

لقد جاء مفهوم السنن ليقرّ اقتناعاً كان متداولاً حتى قبل أن يظهر المصطلح بصفة رسميّة. ففي كتاب **البنى الأوّليّة للقرابة** لليفي

شتراوس[6] لا يظهر لفظ /سنن/ إلّا عرضاً ولا يظهر أبداً باعتباره مصطلحاً تقنياً[7]: فالمقولات هي مقولات القواعد والنظام والبنية. ومن ناحية أخرى وحتّى عندما يقترح مقابلته بين اللسانيات وعلم الإنسان[8]، فإن ليفي شتراوس يتحدّث عن نظام صوتمي وليس عن سنن. ولا يظهر المصطلح باعتباره مقولة إلّا في تحليل الأساطير في القصيدة الملحميّة **سيرة أزديفال**[9].

إلّا أنّه في الباب الختامي **للبنى الأوّليّة** تمّ طرح معادلة القاعدة - التواصل - الطابع الاجتماعيّ بصفة لا تحتمل اللبس: «إنّ علماء اللسان وعلماء الاجتماع لا يستعملون فحسب المناهج نفسها ولكنهم.. يدرسون أيضاً الموضوع نفسه». وبالفعل، من وجهة النظر هذه «فإنّ للزواج المختلط واللغة الوظيفة الأساسية نفسها وتتمثّل في التواصل مع الغير والاندماج في المجموعة»[10]. يمكن أن نتقدّم بفرضيّة أنّه من خلال تأثير خطاب ليفي شتراوس فإنّ المعادلة بين العمل الاجتماعي والعمل اللغوي، بواسطة الإحالة على الألسنية الجاكبسونية، فرضت بصفة نهائية اللجوء إلى مفهوم السنن.

إلّا أنّ المعادلة قرابة - لغة لا تهدف إلى إثبات أنّ التفاعل القرابي يعني التواصل بقدر ما تثبت أنّ المجتمع يحقّق التواصل

(6) Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, bibliothèque de philosophie contemporaine, psychologie et sociologie (Paris: Presses universitaires de France, 1949).

(7) عندما يشير مثلاً إلى «العديد من ضروب السنن المعاصرة»، انظر: Claude Lévi-Strauss, *Le Strutture elementari della parentela* (Milano: Feltrinelli, 1969), p. 71.

(8) Claude Lévi-Strauss, «L'Analyse structurale en linguistique en anthropologie,» *Word* vol. 1, no. 2 (1945).

(9) Claude Lévi-Strauss, «La Geste d'Asdival» *Annuaire de l'école pratique des hautes études*, sezione v (1958-1959).

(10) Lévi-Strauss: *Les Structures élémentaires de la parenté*, et *Le Strutture elementari della parentela*, p. 631.

في جميع مستوياته لأنه يوجد بالفعل سنن (أي قاعدة) مشترك للّغة أو للعلاقات القرابية ولبنية القرية ولظواهر أخرى تواصليّة وإن كان بصفة متفاوتة.

وللبرهنة على أنّ فكرة السنن تترسّخ لإثبات وجود قاعدة وليس لإثبات أنّ كلّ شيء لغة وتواصل ينبغي أن نعاين النصّ الأول حيث يبدو لي أنّ ليفي شتراوس يقحم المصطلح لأول مرّة بصفة واضحة: وهو الدراسة (التي نشرت في البداية بالإنجليزية) حول اللغة والمجتمع والتي يستعيد فيها القضايا التي طرحها في **البنى الأوّليّة** ويتوقّف بالخصوص عند التماثلات بين التبادل القرابي والتبادل اللغوي[11]. وبما أنّه كان واعياً بأنّ في فرضيته نوعاً من المغامرة فقد حذّر من أنه لا يكفي أن نقصر البحث على مجتمع واحد، أو حتى على مجتمعات كثيرة، إن لم نحدّد مستوى يسمح بالـ«مرور» من ظاهرة إلى أخرى. وحينئذٍ يجب أن نضع «سنناً شاملاً» قادراً على التعبير عن الخاصيات المشتركة للبنى الخصوصية لكلّ ظاهرة، سنناً يكون استعماله شرعياً سواء في دراسة نظام منعزل أو في مقارنة أنظمة مختلفة فيما بينها. يجب أن نجد «بنى لاشعورية مشابهة... وعبارة تكون أساسيّة فعلاً... ومطابقة شكليّة»[12].

ولذا منذ أوّل ظهوره ـ وكما اتّضح في علم الأصوات الوظيفي الجاكبسونيّ ـ يظهر السنن لا باعتباره آلية تسمح بالتواصل بقدر ما يظهر باعتباره آلية تسمح بالتحويل بين نظامين. وكونهما نظامي إبلاغ لشيء آخر فإنّ هذا يظلّ في الوقت الحاضر أمراً ثانويّاً، ما يهمّ هو أنّهما نظامان يتواصلان في ما بينهما.

---

(11) Claude Lévi-Strauss, «Language and the Analysis of Social Laws,» *American Anthropologist*, vol. 53, no. 2 (April-June 1951).

(12) انظر الترجمة الإيطالية للمصدر نفسه، ص 78.

انطلاقاً من هذه المقترحات تبدو فكرة السنن محاطة بهالة من الغموض، فبما أنّها مرتبطة بفرضية تواصلية فهي ليست ضماناً لتواصلٍ مّا بل لتماسك بنيوي، لوساطة بين نظامين مختلفين. وهذا الغموض الذي سنوضّحه من بعد يرتبط بتصوّر مزدوج للفظ /تواصل/ : أوّلاً باعتباره نقلاً لمعلومة بين قطبين، وثانياً باعتباره تحويلاً من نظام إلى نظام آخر أو بين عناصر النظام الواحد. يكفي الآن أن نلاحظ أنّ انصهار التصوّرين خصب، فهو يوحي بوجود قواعد متضامنة لعمليّتين مختلفتين وأنّ هذه القواعد إضافة إلى كونها قابلة للوصف فإنّه بالامكان التحكّم فيها عن طريق حساب خوارزميّ.

1 . 5. فلسفة السنن

تكفي هذه الملاحظات لكي يساورنا الظنّ في أنّ أيّة معركة سابقة لأوانها ضدّ انتشار السنن يمكن أن تخفي وراءها الرغبة في العودة إلى ما يتعذّر التعبير عنه. بالإمكان أيضاً أن نفترض ـ بكلّ تأكيد ـ أنّ نجاح السنن له جميع خصوصيات التعويذة، وأنّه يمثّل محاولة لفرض نظام على الحركة وتنظيم للنزعات «الزلزاليّة» ولإفراز سيناريو حيث لا توجد إلّا رقصة مرتجلة من الأحداث العرضيّة. وهو شكّ ينتاب أيضاً ميتافيزيقيّ السنن، لأن السّنن، حتى بصفته قاعدة، فهو مع ذلك ليس قاعدة «تغلق»، بل يمكن أن يكون أيضاً قاعدة ـ رحم «تفتح»، وتسمح بتوليد تواردات لا حدّ لها، وتبعاً لذلك فهو مصدر «لعبة» أو «دوّامة» لا يمكن التحكّم فيها.

وبالفعل فإنّ ثقافة النصف الثاني من القرن العشرين تتخلّلها محاولة مزدوجة: المرور من الدوّامة إلى السنن بهدف وقف مسارها وتحديد بنى تتيسّر معالجتها، والرجوع من السنن إلى الدوامة لإبراز أنّ السنن نفسه ليس يسير الاستعمال، لأنّنا لسنا نحن الذين وضعناه بل هو معطى يضعنا (لسنا نحن الذين يتكلّمون

اللغات بل اللغات هي التي تكلّمنا). ومع ذلك فإنّ الإحساس بضرورة خوض هذه المعركة يعني أنّ مسألة القواعد ومصدرها واشتغالها كانت قد طرحت، وطرحت معها ضرورة أن نفسّر بعبارات موحّدة الظواهر الفردية والظواهر الاجتماعية. ولذا فإن تدفّق السنن يعني أنّ الثقافة المعاصرة تريد أن تبني مواضيع معرفة أو أن تبيّن أنه في اشتغالنا ككائنات بشرية توجد في الأصل مواضيع اجتماعية قابلة للمعرفة. إنّ مفهوم السنن هو في الوقت نفسه شرط تمهيديّ ونتيجة مباشرة لمشروع تكوينيّ للعلوم الإنسانية. فإذا كانت العلوم الإنسانية إيطوبيا فسيكون البحث عن السنن إيطوبياً. إنّ مصير التصوّرين مرتبط ارتباطاً وثيقاً، والسنن هو الأداة المقولبة لهذا الواجب العلمي التي هي العلوم الإنسانية. لو انهزم السنن فلن يوجد علم للإنسان وستكون العودة إلى فلسفات الفكر الخلّاق.

يتعيّن إذن أن نبني مقولة السنن وأن نميّزها عمّا لا يمكن تعريفه بهذه الصفة وأن نحدّد إمكانات استعمالها. وهذا لا يعني أنّنا سنهمل المسائل الأخرى التي طرحناها في هذه الصفحات التمهيدية. سيقع ردّها بكلّ بساطة إلى الأنموذج الأساسي. وحتى عندما نحكم عليها بأنها من الناحية المنهجية غير شرعيّة فيجب مع ذلك أن تترتّب عنها شرعيتها التاريخية. أي إنّنا سنحاول أن نفهم لماذا، رغم عدم شرعية العمليّة الاستعاريّة، تبدو الاستعارة مقنعة. وعلى إثر فراغنا من إفراز المشابهات يمكننا أن نؤكّد أنّه لا نقيم قياساً على المشابهة. ولكن يمكننا على الأقلّ أن نفهم لماذا اشتغلت هذه الدارة القصيرة وكيف تمّ هذا؟ يعرف عالم الحيوان جيّداً أنّ أخيلوس ليس أسداً وأنّ من واجبه أن يحصر الوحدة الحيوانية «أسد» في خصوصياتها المميّزة. ولكن إن كان لديه أدنى حسّ شعري فسيفهم لماذا قيل عن أخيلوس إنّه أسد ولم يقل عنه إنّه كلب أو ضبع. يكفيه لهذا أن يعرف من هو أخيلوس.

2. السنن باعتباره نظاماً

1.2. السنن والإعلام

في نصوص منظّري الإعلام يقع التمييز بصفة واضحة بين الإعلام على أنّه مقاس إحصائي لتساوي احتمال الأحداث في مستوى المصدر وفي مستوى المدلول. ويميّز شانّون (Shannon) بين مدلول الرسالة[13]، وهو ما لا قيمة له بالنسبة إلى نظريّة الإعلام، وبين مقاس الإعلام الذي يمكن الحصول عليه عندما يقع انتقاء رسالةٍ مّا ـ حتى وإن كانت مجرّد إشارة كهربائية منعزلة ـ من بين مجموعة من الرسائل متساوية الاحتمال.

يبدو في الظاهر أنّ مشكل المنظّر في الإعلام هو أن «يضع في شكل سنن» رسالة بحسب قاعدة من هذا النوع:

أ على أنها **00**

ب ـ **01**

ج ـ **10**

د ـ **11**

إلّا أن المنظّر في الإعلام لا يهمّه في الواقع بصفة مباشرة التعالق بين الإشارات الثنائية ومضمونها الأبجدي المحتمل. ما يهمّه هي الطريقة الأكثر اقتصاداً لإبلاغ إشاراته من دون أن يولّد غموضاً وذلك بإزاحة التشويش على القناة أو الأخطاء في الإرسال. ولذا لو افترضنا أنّه يريد أن يضع في شكل سنن حروفاً

---

(13) Claude Elwood Shannon, «A Mathematical Theory of Communication,» *Bell System Technical Journal*, vol. 27, nos. 1 and 3 (July and October 1948).

أبجدية، فسيكون إرساله أكثر وثوقاً لو ابتدع «سنناً» يمكّن من رسائل أكثر إسهاباً من قبيل:

أ على أنها **0001**

ب - **1000**

ج - **0110**

د - **1001**

إنّ مشكل نظريّة الإعلام هو التركيب الداخلي للنظام الثنائي، وليس قدرة المتواليات التي يعطيها النظام الثنائي على التعبير عن حروف أبجدية أو عن أيّة مجموعة أخرى من الكيانات على أنّه مضمونها. إن السنن الذي يتحدّث عنه منظّر الإعلام هو نظام أحادي المستوى، وبهذا يمكن تعريفه بأنه فعلاً نظام وليس سنناً. وكنّا قد قرّرنا أن نسمّي «نظام ـ سنن» (s-codice) هذه الأسنن المزعومة التي هي في الواقع أنظمة أحادية المستوى[14].

2.2. الأسنن الصوتمية

وبهذا المعنى فإنّ السنن الصوتمي هو «نظام ـ سنن» وتأتي عادة تسمية هذه «الأنظمة ـ سنن» / سنناً/ من تطبيق معايير إعلامية على الأنظمة الصوتميّة[15].

تخلو عناصر نظام صوتميٍّ مّا من المعنى. فهي لا توافق أي شيء وليست قابلة للتعالق مع أيّ مضمون كان. والسّمات المميّزة التي تكوّن بصفة متبادلة الصواتم وتميّزها تنتمي إلى نظام خالص من المواقع والتقابلات أي إنّها تنتمي إلى بنية. وغياب واحدة أو أكثر من هذه السمات أو وجودها (القابلة للتعبير والحساب وفق

(14) Eco, *Trattato di semiotica generale.*

(15) Jakobson and Halle, *Fundamentals of Language.*

النظام الثنائي) يميّز صوتماً عن آخر. تتحكّم في النظام الصوتمي قاعدة (نسقيّة) ولكن هذه القاعدة ليست سنناً. لماذا وقع الحديث إذن عن سنن صوتمي وليس وبصفة أدقّ عن مجرّد نظام صوتمي؟ يبدو أنّ جاكبسون، عند صياغته الأولى لنظريّته في العلاقات بين الصوتميّة ونظريّة الاتصال الرياضية، كان واعياً بالاختلاف الذي نؤكّده هنا[16]. ولكنه كان في نصوص أخرى يدرك أنّ النظام غير الدالّ للسمات المميّزة مرتبط بصفة وثيقة بالسنن اللغوي بحصر المعنى. ولا يعني هذا أنّ النظام الصوتميّ يأتي أولاً ثم تأتي بعده، وبفضله، اللغة بجدليّتها حول الدّال والمدلول، بل أنّ اللغة نفسها وفي الوقت ذاته الذي تتدخّل فيه للقيام بوظائف معنوية تنظّم في الآن نفسه قواعدها التعالقيّة والأنظمة التي يتعيّن تعالقها. وتتدخّل في هذه البلبلة المقصودة الضرورة التي حاولنا إفرازها، وهي أنّه وراء اللجوء إلى السنن لا توجد فكرة أنّ كلّ شيء تواصل بل توجد بالأحرى فكرة أنّ كلّ ما هو تواصل (سواء كان طبيعة أو ثقافة) رهين قاعدة وحساب، وتبعاً لذلك فهو قابل للتحليل والمعرفة والتوليد لتحقيق تحويلات للأرحام البنيوية التي هي موضوع (ومصادر) حساب. وهذا هو فعلاً، لو أمعنّا التفكير في ذلك، ما يريده منظّرو التواصل. يمكن وضع سنن (لجعل الرسائل قابلة للإبلاغ بسهولة) لأنّه يوجد في أساس التواصل حساب، ولذا فإنّ عملية التواصل يمكن أن تكون موضوع علم (بهدف معرفتها) وتقنية (بهدف السيطرة عليها).

ويوجد في هذه العقدة من المقتضيات الفلسفية الاستعمال المزدوج للسنن. ومن الأساسي أن نميّز بين مفهومي المصطلح

---

(16) Roman Jakobson, «Linguistics and Communication Theory,» paper presented at: *Structure of Language and Its Mathematical Aspects [Proceedings]*, [Sponsored by American Mathematical Society, Association for Symbolic Logic and Linguistic Society of America, Proceedings of Symposia in Applied Mathematics; v. 2 (Providence, RI: American Mathematical Society, 1961).

(نظام ـ سنن وسنن بحصر المعنى) لكي نواصل في هذا الخطاب السيميائي بصفة صحيحة. ومن الأساسي أن نتعرّف على أسباب خلطهما لكي نبني، من خلال تاريخ لفظ «سنن»، تاريخ الأفكار في عصرنا الحاضر.

2 .3. الأنظمة الدلالية والأنظمة ـ سنن

يدرس علم الدلالة البنيوي، سواء في اللسانيات أو في الأنثروبولوجيا الثقافية، أنظمة ـ سنن. وهي أنظمة لجعل فضاء المضمون أو عالمه مناسباً.

لنأخذ نظام علاقات القرابة ولنعتبر الخاصيات التالية: أ) تدرّج الأجيال بالنسبة إلى «الأنا»؛ ب) الاختلاف الجنسي؛ ج) علاقات السلالة المباشرة والفرعيّة. ينتج عن هذا رحم من النوع الموالي يمكن توسيعه كيفما أردنا ممّا يجعلنا نبيّن حتى العلاقات الأكثر تعقيداً بين العائلات:

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	إلخ.
الجيل										
ج+2	+	+								
ج + 1			+	+					+	
ج0					+	+				
ج − 1							+	+		
ج − 2										
الجنس										
مذكّر	+		+		+		+		+	
مؤنث		+		+		+		+		
السلالة										
س1	+	+	+	+			+	+		
س2					+	+			+	
س3										

بالإمكان بحسب هذا الرحم أن نحلّل علاقات القرابة حتى وإن انعدم في لغة معيّنة وجود مصطلحات للتعبير عن موقع معيّن. وفي هذا المعنى يكون «سنن القرابة» نظاماً ـ سنناً (s-codice). وإنه لمن قبيل الصدفة أن نجد في الإيطالية أسماء بالنسبة إلى كلّ موقع من المواقع التسعة. ولنلاحظ أنّ اللغة الانجليزية أيضاً توفّر مصطلحاً واحداً هو /sibling/ للإشارة إلى الموقعين 7 و8 على حدّ السواء، بينما في الإيطالية (وفي لغات أخرى) يستعمل مصطلح /zio/ (عمّ أو خال) حتى بخصوص مواقع مختلفة عن موقع 9 (وفي جدول يسجّل أيضاً علامات لقرابة العصب، نجد أعماماً ليست لهم قرابة عصب وآخرون ينتمون إلى قرابة عصب) حيث تملك لغات أخرى معجماً لأنظمة القرابة أكثر تمييزاً.

فاللغة (أو معجم القرابة في لغة مّا) هي سنن يعالق وحدات معجمية بمواقع في نظام القرابة، ولكنّ هذا النظام، حتى وإن سمّي سنن القرابة، فهو في الواقع نظام-سنن مستقلّ عن اللغة.

وبعد توضيحنا لمفهوم النظام ـ سنن يمكننا الآن أن نمرّ إلى تلك الاستعمالات لمصطلح /سنن/ التي توظّف تعالقاً حقيقياً.

3. السنن باعتباره تعالقاً

3.1. السنن والشفرات

إنّ السنن في التلغيز نظام من القواعد يسمح بكتابة رسالة معيّنة (يكون بصفة عامّة مضموناً تصوّرياً، وهو في الواقع متوالية لغويّة مكوّنة مسبقاً ويقع التعبير عنها في لغة طبيعية) بواسطة سلسلة من الاستبدالات على نحو يمكّن المتلقّي الذي يعرف قاعدة الاستبدال من الحصول مجدّداً على الرسالة الأصلية. ويطلق على الرسالة الأصلية اسم «الواضح» وعلى كتابتها اسم «الشيفرة». ويتميّز التلغيز عن الطرق «الستيغانوغرافية» التي تجعل الواضح غير مرئيٍّ (من ذلك الرسائل المكتوبة بالحبر السرّي أو المخفية في

كعب حذاء وكذلك التطريزات، حيث تكون جميع حروف الرسالة بيّنة ولكن تكفي معرفة أنّه يجب اعتبار الحروف الأوّليّة فحسب لكلّ كلمة أو لكلّ مطلع بيت). وتوجد طرق شبيهة بالطرق الستيغانوغرافية وهي الطرق المعروفة باسم تأمين الإرسالات (مثال ذلك أنّه يقع إرسال جملة عن طريق الراديو بسرعة فائقة لا يقدر إلّا جهاز تسجيل على التقاطها وعلى تبليغها عن طريق «المبطّىء»).

أمّا التلغيز فهو يستعمل في الوقت نفسه النقل المكاني والاستبدال. ولا تتطلّب طرق النقل المكاني قواعد خصوصيّة إذ يكفي أن نعرف أنّ ترتيب المتوالية في الواضح قد وقع تغييره: والمثال الأنموذجي على هذا هو الجناس التصحيفي من قبيل *Roma* التي تصبح *Amor* (وهي أيضاً حالة من لفظة تقرأ طرداً أو عكساً) أو من قبيل معروف التي تصبح فرموع.

أمّا طرق الاستبدال فهي خلافاً لهذا تفضي إلى الشيفرة أو إلى السنن بالمعنى الضيّق (والذي يطلق عليه أيضاً اسم *cloak*). وفي الشيفرة يقع استبدال كلّ عنصر أدنى من الواضح بعنصر أدنى من الشيفرة. وأبسط شيفرة هي تلك التي تستبدل كلّ حرف من الحروف الأبجدية برقم من 1 إلى 28. إنّ الشيفرة لا تعوّض عبارات بمضامين بل وحدات تعبير تنتمي لنظام معيّن بوحدات تعبير تنتمي لنظام آخر، وفي هذا المعنى فإن الحروف الأبجدية تشفّر صواتم اللغة التي نتكلّمها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى سنن مورس المعروف (أو بالأحرى «ألفباء مورس») فهو يعدّ شيفرة. ويمكن أن تقحم الشيفرة، إضافة إلى العناصر التي تقابل لفظاً بلفظ عناصر الواضح، عناصر متماثلة الصوت. يمكن مثلاً أن نشير إلى حرف /ج/ في الوقت نفسه بالأرقام 5، 6 و7. ويقع في العادة إقحام العناصر المتماثلة الصوت للإحالة من دون كشف

التواترات. وبالفعل يمكن من يريد تأويل رسالة مشفّرة متكوّنة من أرقام أن يعتمد على جداول التواتر لحرف /ج/ في لغة معيّنة والتعرّف على الرقم الذي يقابله إذا لم يكن الحرف محجوباً وراء أكثر من عنصر متماثل الصوت. كما يمكن أن نقحم في النصّ المشفّر عناصر «لا قيمة لها»، أي إنّها لا تقابل أي عنصر من الواضح، لجعل إعادة تركيب الرسالة الأصلية أكثر صعوبة.

وخلافاً لهذا فإنّ السنن بالمعنى الضيق (أو «*cloak*») يقابل مجموعات تشفّر (أو مجموعات سنن) بألفاظ كاملة وحتى بجمل وبنصوص من الواضح. فهو ينتهج بإيجاز طريقة المعادلات الدلاليّة. ويعتبر القاموس الثنائي اللغة (كلب: dog) سنناً ضيّقاً.

إنّ الحدود بين الشيفرة والسنن الضيّق دقيقة جداً، فنحن لا نعرف مثلاً في أيّة مقولة يجب أن نضع سنن القسّ البنديكتي تريتيميو (Tritemio) [1499] الذي كان يقابل كلّ حرف من الحروف الأبجدية من الواضح بجملة مشفّرة:

أ = في السماوات

ب = دائماً ودائماً

ج = عالم لا ينتهي

د = في لانهائية

هـ = خلود

إلى آخره...

وتبعاً لذلك يجب أن يسنّن لفظ /دأب/ على النحو التالي «في لانهائية، في السماوات، دائماً دائماً».

وكذلك الأمر بالنسبة إلى السنن باعتماد الكتل الذي يقابل

مثلاً رقماً بمجموعة من الحروف، فهو يملك الخاصيات الشكلية للشيفرة (من حيث إنّ عناصره غير دالّة) ولكن له شروط استعمال السنن الضيق. وبالفعل يمكن انطلاقاً من شيفرة معيّنة إنتاج «كلمات» غير منتهية بينما يحدّد السنن الضيّق بصفة مسبقة عدد الوحدات الممكن تصوّرها. وبينما لا تتطلّب الشيفرة إلّا معرفة سلسلة من المقابلات الدنيا (مثلاً الأرقام من 1 إلى 28 بالنسبة إلى الحروف الأبجدية الثمانية والعشرين) فإنّ السنن الضيق (بما أنه يملك عناصر متعدّدة) يتطلب كتاباً أو كتاباً ـ سنناً أي قاموساً.

نقول إذن إنّنا نعني بلفظ شفّر العمليّة التي يتمّ بموجبها تحويل الواضح إلى شيفرة بابتكار القواعد. ونعني بسنّن نقل الواضح إلى شيفرة اعتماداً على سنن موضوع مسبقاً. ونعني بفكّ السّنن (أو فكّ الشيفرة أو ترجم) نقل شيفرة إلى واضح اعتماداً على سنن موضوع مسبقاً. بينما نعني بفكّ التلغيز (أو تحليل التلغيز) عمليّة نقل الشيفرة إلى واضح من دون معرفة سننه وباستقراء القواعد من تحليل الرسالة (بالاعتماد في الغالب على جداول التواتر ودائماً بفضل حدّ كبير من الحدس)[17].

إنّ الأنموذج التلغيزي أنموذج ممتاز من السنن التعالقي. فهو بهذه الصفة يقيم علاقات معادلة مطلقة بين العبارة والمضمون. فلو كانت كلّ علامة تتأسّس على علاقة المعادلة نفسها، ولو كانت علامةٌ مّا هي الوظيفة التي تعالق معرّفاً بمعرّف به، على نحو يجعل الأول قابلاً للاستبدال مع الثاني في أي سياق كان، فإنّ السنن التلغيزي سيكون الأنموذج لكلّ سنن سيميائي.

(17) انظر: J. Saffin, *Codex and Ciphers* (New York: Abelard-Schumann, 1964), and David Kahn, The *Codebreakers; the Story of Secret Writing* (New York: Macmillan, [1967]).

أمّا إذا كانت العلامة تتأسّس على أنموذج الاستدلال وتمثّل نقطة انطلاق لعمليّة تأويل غير محدّدة، فعندئذٍ لا يعرّف الأنموذج التلغيزي حياة الأنظمة السيميائية بل يصف على أكثر تقدير كيفيّة عمل الدلالات الثقافية الاستبدالية، التي تمثّل دوماً تقابلات حدّاً بحدّ لمستويين اثنين من التعبير. في هذه الحالة لن يكون شرعيّاً أن نستعمل مصطلح /سنن/ للإشارة إلى مجموعة القواعد التي تكوّن نظاماً سيميائيّاً. وسيتوقّف حديثنا عند هذا الحدّ.

ومع ذلك يبدو لنا أنّه داخل ضروب السنن نفسها تبرز آليات أكثر تعقيداً بكثير. وقد يمكّننا توضيحها من تفسير لماذا سمح المفهوم التلغيزي للسنن باستقراءات وبتوسيع في الحقول تتعدّى مجرّد الجدلية بين الواضح والمشفّر.

وإنّه من النادر فعلاً أن نجد سنناً (سواء كان سنناً ضيّقاً (*cloak*) أو غيره) يعمل اعتماداً على قاعدة واحدة من المعادلة. وفي الواقع حتى أبسط الشّيفرات نتيجة تنضيد وترابط متبادل بين أكثر من سنن.

لنتمعّن مثلاً في شيفرة بسيطة جدّاً تقابل رقماً لكلّ حرف من الحروف الأبجدية. ولنفترض أن الرسائل المسنّنة بهذه الصفة تقابل في مستوى الواضح نصوصاً في اللغة العربية. ولنفترض أيضاً أنّه يتعيّن إرسال الشيفرة اعتماداً على ذبذبات كهربائية. ينبغي علينا إذن أن نعتبر تراتباً من شيفرات ومن سنن ضيّق يكون اثنان منهما فحسب منتميين إلى السنن المعنيّ بينما ترجع الأخرى إلى ضروب من سنن التشويش بالنسبة إلى السنن الأوّل أو أنّ السنن الأوّل هو سنن تشويش بالنسبة إليها:

1) سنن إرسال يقابل كل شيفرة بذبذبة معيّنة: يقع مثلاً إرسال رقم / 3/ على أنّه / . . ./ ؛

2) الشيفرة الحقيقية (يقابل رقم / 3/ حرف «C»)؛

3) شيفرة أبجدية مضمنّة يقابل بمقتضاها حرف «C» الصوتمين [č] و [k](*)؛

4) شيفرة «موقعيّة» نفهم بمقتضاها، عند فكّ الرّمز، التعاقب الزمني للعناصر على أنه تعاقب فضائي. وهنا نجد أنفسنا إزاء تقطيع ثانٍ معادل لتقطيع اللغة. وبإمكان الشيفرة المعنيّة أن تقرّر أيضاً تغيير قواعد التقطيع للغة الطبيعية المرجع (مثل أن تقرأ المركّبات بصفة معاكسة). وعلى كلّ حال يكون نظام العناصر دالّاً؛

5) سنن ضيّق يتطابق مع السنن الضيق للّغة الطبيعية المرجع، يقابل بمقتضاه مركّب معيّن (كلمة) سلسلة أو تراتباً من السمات الدلالية أو تعريفاً؛

6) سنن (ولا نعرف إن كان شيفرة أو سنناً ضيّقاً) يتعلّق بقوانين التقطيع الأول للّغة ويحدّد الوظيفة الدلالية للمواقع التركيبية لمصطلحات السنن الضيق 5.

وهكذا وكما يتجلّى بوضوح فإنّ السّننين 2 و4 فحسب ينتميان إلى الشيفرة التلغيزيّة المعنيّة. أمّا الأوّل فهو سنن إرسال (يمكن أيضاً أن لا يكون موجوداً). وأمّا الثاني فهو ينتمي إلى التسنين النحويّ للّغة المتكلّم بها وأمّا الرابع فهو ينتمي أيضاً إلى اللغة الطبيعية المرجع بينما ينتمي الخامس والسادس فقط إليها.

2.3. من التعالق إلى التعليمات

إنّنا نجد الإشكاليات نفسها في لغات البرمجة وفي لغات الآلة بخصوص الحاسبات الإلكترونية. فبإمكان الحاسوب الرقمي الذي يشتغل بحسب تعليمات مصاغة في شكل ترقيم ثنائي أن

(*) يقابل حرف C في اللغة الإيطاليّة نطقان: الأوّل هو نطق [k] مع a,o,u مثلما هو الحال في casa, cosa, cura [كازا، كوزا، كورا] والنطق الثاني هو [č] (تش) عندما يكون الحرف متبوعاً بـ: e,i؛ مثل cena, città [تشينا، تشيتّا] (المترجم).

يعمل، باصطلاحات لغة الآلة، انطلاقاً من سنن يعالق عبارات الترقيم الثنائي بأرقام عشريّة وبحروف أبجدية.

مثال من سنن ذي 6 وحدات تعداد:

الحرف	المنطقة	الرقمي
0	00	0000
1	00	0001
2	00	0010
3	00	0011
4	00	0100
5	00	0101
6	00	0110
7	00	0111
8	00	1000
9	00	1001

يقدّم هذا الجدول (الذي يمكن أن نشكّل منه مداخل ذات 24 وحدة تعداد) مثالاً من سنن (من 6 وحدات تعداد في هذه الحالة)[18]. يمكننا بواسطة سنن من هذا القبيل أن ننقل للحاسوب العبارتين / 1966/ و/ cats/ على النحو التالي:

1966 ← 000001 001001 000110 000110

cats ← 100011 100001 110100 110011

وقد تكون لغة البرمجة أحياناً أبجدية رقميّة (يكون للتعليمات في الوقت نفسه شكل أبجديّ ورقميّ) مثل «**اقرأ 01**» أو «**اضرب**

(18) انظر: K. London, *Introduction to Computers* (New York: Petrocelli Books, 1968).

03 15 87» (بمعنى «اضرب محتوى الخانة-ذاكرة 03 بمحتوى الخانة-ذاكرة 15 وضع الناتج في الخانة-ذاكرة 87»). وإذا ما توفّر لنا سنن عمليّ يكون فيه على سبيل المثال:

اقرأ ← 01

اضرب ← 03

فإنّ الأمر «**اضرب 03 15 87**» سيتّخذ الشكل الرقميّ 03 03 15 87. ولكن لكي «تفهم» الآلة أنه يتعيّن أن تضرب محتوى أوّل بمحتوى ثان إلى آخره فمن الضروري أن تتوفّر توجيهات سننيّة أخرى مختلفة. يتعيّن قبل كل شيء أن تتعرّف الآلة من تعليمات رقميّة على عنوان خانة معيّنة من خانات الذاكرة وأن تعرف أنّ عدد الخانة يعني محتوى تلك الخانة، وعليها في وقت ثان أن تتعرّف على موقع تعليمات مختلفة:

السنن العمليّاتي	العنوان الأوّل	العنوان الثاني	العنوان الثالث
شيفرة 1 شيفرة 2	شيفرة 3 شيفرة 4	شيفرة 5 شيفرة 6	شيفرة 7 شيفرة 8

واذا ما اعتبرنا أنّ التعليمات الرقميّة العشريّة ستقع ترجمتها بطبيعة الحال في سنن ذي ترقيم ثنائي فإنّ الآلة ستتحصّل في نهاية الأمر على التعليمات الآتية:

000111 001000 / 000101 000001 / 000011 000000 / 000011 000000

تتطلّب هذه العمليّة على الأقلّ ثلاثة أنواع من التواضعات:

1) شيفرة α تعالق كلّ عبارة عشرية بعبارة ثنائيّة؛

2) سنن ضيّق β يعالق العبارات الرقميّة بعمليّات ينبغي إنجازها؛

3) سنن ضيّق γ يعالق في كلّ موقع من المتوالية عنوان خانة مختلف.

إلّا أنّ «لغة» من هذا النوع، حتى وإن تكوّنت من أسنن تعالقيّة متعدّدة، فهي لم تعد قائمة على مجرّد معادلات. إنّها تعمل بتوفير تعليمات من هذا النوع: إذا كانت العبارة «ع»، بالرجوع إلى γ، في الموقع «أ»، يكون نظام المعادلات الذي يجب الرجوع إليه هو β1، بينما إذا كانت العبارة نفسها في الموقع «ب»، فإنّ نظام المعادلات الذي يجب الرجوع اليه هو β2. إنّ «سنناً» من هذا النوع يفرض انتقاءات سياقية[19]. ولا فائدة في الاعتراض بقولنا إنّ الآلة لا تقوم باستدلالات، إذ ما يهمّنا ليس نفسيّة الآلة بل سيميائية السنن (ومن ناحية أخرى، قد «تتكلّم» بهذا السنن كائنات بشريّة).

بإمكاننا عند هذا الحدّ أن نواصل مسارنا وأن نرى كيف أنّ سنناً من النوع التلغيزي لا يحتوي على تعليمات وانتقاءات سياقية فحسب، بل إنّه يسمح أيضاً بتحقيق ظواهر أخرى تبدو مميّزة للغة مّا أو لنظام سيميائي ذي بنية موسوعية.

لنفحص شيفرة يمكن استعمالها في تنظيم المكتبات، أي في تسجيل الكتب وتصنيفها في المكتبة العمومية. لتحقيق هذا الهدف يمكن استعمال نوعين من السنن[20]: إمّا باستعمال سنن انتقائي أو باستعمال سنن دالّ نفضّل تسميته بالتمثيلي.

يسند السنن الانتقائي لكلّ كتاب عدداً متدرّجاً: ولحلّ الشيفرة يجب أن نتوفّر على «كتاب ـ سنن» (*code-book*) وإلّا صار من العسير أن نتعرّف على الكتاب عدد 33721. وفي الواقع فإنّ السنن الانتقائي هو سنن ضيّق إذ يستطيع أن يسمّي كلّ كتاب من خلال عبارة تواضعيّة.

---

(19) Eco, *Trattato di semiotica generale*, 2.11.

(20) انظر: Doeda Nauta, *The Meaning of Information*, Approaches to Semiotics; 20 (The Hague: Mouton, 1971), p. 134.

أمّا السنن التمثيلي فهو خلافاً لهذا يمثّل شيفرة من جميع النواحي. فهو يتوفّر من الشيفرة على إمكانية أن يكون متكوّناً من شيفرات متعدّدة مترابطة فيما بينها وعلى أن يولّد عدداً لانهائياً من الرسائل. لنفترض أنّ كل كتاب معرّف من خلال أربع عبارات رقميّة يشير منها العدد الأول إلى القاعة والثاني إلى الجدار والثالث إلى رفّ الخزانة والرابع إلى موقع الكتاب في الرفّ انطلاقاً من الجهة اليسرى. وتبعاً لذلك فإن الشيفرة / 1. 2. 5. 33/ تشير إلى الكتاب الثالث والثلاثين في الرفّ الخامس على الجدار الثاني من القاعة الأولى. في هذه الحالة يسمح السنن بصياغة رسائل لامتناهية، قابلة دائماً للتأويل بشرط معرفة القاعدة التعالقيّة المذكورة (والتي يمكن حفظها بسهولة من دون اللجوء إلى كتاب ـ سنن)، ولكنّه يسمح أيضاً من «تمثيل» الكتاب، أي من وصفه على الأقل من ناحية خصوصيّات موقعه الفضائي. يمكن تأويل الشيفرة اعتماداً على قواعد تعالق بما في ذلك سنن «موقعي» (شبيه بالسننين 4 و6 الموصوفين في الفقرة 3. 1)، يكون له في الوقت نفسه معجم (مع قاموسه) وتركيب وتبعاً لهذا يصبح نحواً.

بل أكثر من ذلك: يمكن بسنن من هذا القبيل أن نولّد أيضاً عدداً لامتناهياً من الرسائل الكاذبة والتي نتوفّر فيها مع ذلك على معنى. مثال ذلك أنّ / 3000. 1500. 10000. 4000/ يمكن أن تعني الكتاب عدد 4000 الموجود في الرف عدد 10000 على الجدار عدد 1500 في القاعة عدد 3000، ممّا يجعلنا نتصوّر مكتبة متكوّنة من آلاف القاعات العملاقة ذات شكل مضلّع متعدّد الجوانب ـ حتى وإن كانت مثل هذه المكتبة البابليّة غير موجودة. بإمكان سنن من هذا القبيل أن يصبح إذن آلية لتوليد أوصاف مفهومية لمواضيع ذات الماصدقية المنعدمة (على الأقل في عالم تجربتنا)، أي آلية قادرة على أن تجعل من عوالم محتملة مراجعَ مّا. وهي خاصية مميّزة للّغة الطبيعية.

يستخدم هذا السنن نظامين من التعالق. فهو، من جهة، يقول لنا إنّه ينبغي تأويل رقم / 4/ على أنّه «الرابع»، ومن جهة أخرى يقول لنا إنّ الرقم الأول يعني «قاعة». فهو يجمع موقع الرقم في المركّب مع وظيفة مقوليّة معيّنة تكمل إسناد المضمون إلى العبارة. أمّا التعالق الثاني فهو ذو طابع موجّه. ولذا فالمعلومة المنقولة بواسطة سنن تمثيليّ «بنيويّة وممثّلة بواسطة موجّه في فضاء إعلامي»[21].

يعدّ نحو اللغة الطبيعية أكثر إسهاباً لأنه يعترف بمظهر مقولي لمختلف عناصره خارج موقعها التركيبي، بينما يمكن في سنن تنظيم المكتبات قلب ترتيب التعابير الرقميّة من دون التفطّن للهفوة (ما عدا في حالة معرفة خارجة عن اللغة بخصوص مقاسات المكتبة. ولكن حتى وإن كنّا نعرف أنّ المكتبة صغيرة الحجم، فإنّ قلب / 3. 3. 10. 333/ إلى / 333. 10. 3. 3/ يبقى مع ذلك دائماً دالّاً حتى وإن بدا أنّه يشير إلى قاعة وإلى جدار غير موجودين).

فالسنن اللغوي إذاً، بما أنه يمكّن من التعرّف على المقولات المعجمية وبما أنّه يقحم قواعد مقولات فرعيّة وانتقاءات تقييديّة، قادر على أن يميّز بين جمل سليمة التكوين وجمل رديئة التكوين. ومن ناحية أخرى يسمح على مستوى البنية السطحية بتغييرات في البنية العميقة، بينما في سنن تنظيم المكتبات لا يمكن البنية السطحية والبنية العميقة إلّا أن تتطابقا. ولكن كلّ هذا يعني فحسب أنّه توجد ضروب من السنن على قدر مختلف من التعقيد وعلى قدر مختلف من إمكان «التحكّم الذاتي».

إنّ المسألة التي تهمّنا ليست اكتشاف أنّ اللغة الطبيعية أكثر تعقيداً من سنن تنظيم المكتبات، أو أنّ أنموذج سنن تنظيم

---

(21) المصدر نفسه، ص 135.

المكتبات لا يفسّر كيفية عمل اللغة الطبيعية. وليس يهمّنا كذلك أن نبيّن (مثلما يغالي البعض في ذلك في هذه السنوات الأخيرة) أنّ اللغة هي مثل سنن. بل إنّنا نريد أن نلفت النظر إلى أنّ السنن، بالمعنى الأكثر حصراً للعبارة، يظهر بعض الخاصيات التي هي مميّزة للّغة. وفي الواقع، ونقول هذا للتذكير، فإنّ هدف هذه النظرة التاريخية وهذه الجدلية هو شرح الأسباب التي جعلت مفهوم السنن، الذي يبدو في الظاهر سطحياً، يتجلّى كثير الخصوبة إلى حدّ أنّه خلق امتداداً واسعاً في استعماله.

إنّ مفهوم السنن التلغيزي هو الذي بدا لنا ـ بصفة مستفزّة ـ أبسط من غيره: وأقول «بصفة مستفزّة» لأنّنا لو توصّلنا إلى إيجاد مبدإ استدلاليّة حتى في التلغيز فإنّنا سنفهم عندئذٍ لماذا بدت فكرة السنن جذّابة بهذا القدر.

لنواصل إذن في استكشافنا للشيفرة من خلال الاستراتيجية المستعملة في حلّ الألغاز. وسنرى بهذه الطريقة كيف أنّه يمكن الانطلاق من سنن شيفري لوضع استراتيجيات نصّية، قريبة جداً من استراتيجيات مختلف الأنظمة السيميائية الأخرى، حيث إنّ الاستدلال والتوجيه يتغلّبان على مجرّد علاقة المعادلة.

3.3. من التعالق إلى الاستدلال السياقي(*)

لا يبدو مفكّك الألغاز مفكّك سنن بل مفكّك شيفرة: يتعيّن عليه مع اكتشاف «الواضح» أن يكتشف السنن الذي لم يكن متوفّراً لديه. وهو في الواقع ليس مفتقراً إلى قاعدة، لأنّه يعرف أنّ اللعبة

(*) في هذه الفقرة صعوبات خصوصيّة تكاد تجعل ترجمة مضمونها مستحيلة (وبالفعل فهي ليست موجودة في الترجمة الفرنسية) وذلك لأن الأمثلة المعتمدة ونوعيّة الألعاب التي تقترحها مثل اللغز المصوّر والأحاجي تفقد معانيها في عمليّة النقل. لذا تصرّفنا بشيء من الحريّة بخصوص الأمثلة وذكرنا بعضها بينما تعذّر نقل البعض الآخر وحافظنا على الأفكار الموجودة في الفقرة (المترجم)

الذي هو بصدد حلّها هي لغز مصوّر (rebus) أو جناس تصحيفي أو شيفرة ذاكرية أو أحجية. وتبعاً لهذا فإنّ لديه «خطوط عمل» للوصول إلى الحلّ. ومع ذلك فإن التوجيهات التي يوفّرها له عنوان اللعبة (سواء كانت أحجية أو لغزاً مصوّراً أو غيرهما) لا تسمح له بنوع معيّن من فكّ السّنن مثلما هو الحال بالنسبة إلى المخبر السرّي الذي يعرف السّنن. يجد مفكّك اللغز الجناس التصحيفي *Romea* ولكنّه لا يعرف إن كان الحلّ *Amore* أو *Morea* أو *O erma!* أو *A remo* أو *E mora* أو *Mao re*. قد يتحصّل على أثر يتّبعه، وفي العادة فإنّ مجلّات الألغاز توفّره، إذ إنّ الجناس التصحيفي يحمل عنواناً والعنوان يصلح للتوجيه نحو حلّ معيّن. ومن ناحية أخرى فحتّى من دون ذلك الأثر تبقى اللعبة مشروعة، لأن قاعدة اللغز موجودة وهي بالفعل قاعدة الجناس التصحيفي التي تعتمد على استبدال الحروف وتغيير مواضعها. وتبعاً لهذا فإنّه توجد قاعدة عمليّة ولكنّها تسمح بأكثر من حلّ واحد (...) فلو أنّنا أجبنا أنّ الحلّ الأوفق هو الحلّ المحمّل بمعنى، فهذا يستتبع أنّه يتعيّن على من يحلّ اللغز أن يكمل قاعدة الجنس بـ«استدلال سياقي». وهذا الاستدلال هو من النوع الذي سمّاه بيرس استقراء والذي لا يعدو أن يكون فرضيّة: أي أن نجازف بقاعدة معدّة للغرض من شأنها أن تضفي شكلاً على المقام لتجعله قابلاً للفهم (وهذا ما يقوم به مفكّك الشيفرة الذي يفترض سنناً غير معروف ويحاول في ضوئه أن يجعل الرسالة قابلة لأن تقرأ). ولذا فإنّ مفكّك اللغز يتوفّر من ناحية على قاعدة عامّة، ومن ناحية أخرى يتعيّن عليه أن يبحث عن قاعدة سياقيّة.

ومع ذلك فإنّه تتوفّر أيضاً لمفكّك اللغز «عادات» لغزية تحصل من خلال التجربة. فهو لا يتوفّر فحسب على قاعدة بل أيضاً على «معجم» يخصّ ذلك النمط من الألعاب غير مختلف

عن المواضعات الأيقونية في تاريخ الفنون التشكيلية وعن الأمثال السائرة في اللغة الطبيعية.

يبدو مقام اللغز المصوّر شبيهاً بمقام الجمل الغامضة التي يتناولها بالبحث دارسو علم الدلالة. فعند قولنا /يضاجع زيد زوجته مرّة في الأسبوع، وكذلك عمرو/ نتساءل من يضاجع عمرو؟ زوجته أم زوجة زيد؟ هل توجد قاعدة إحالة مشتركة للفظ /كذلك/ تسمح باستعماله بصفة دقيقة لفعل المضاجعة أو لمضاجعة زوجة زيد؟

نتساءل الآن إن لم توجد ألعاب «مضبوطة بقواعد» أكثر ممّا عليه اللغز المصوّر، حيث نجد مثلاً قواعد «إمكانات قول سياقية» بإمكانها أن توجّه الفرضية توجيهاً أكثر تقييداً (...) ولا تسمح هذه القواعد بحلّ آلي لأنّه تتدخّل هنا أيضاً الفرضية السياقية وهذا ما يجعل لعبة اللغز لعبة، أي اختباراً في الصّبر وفي الحدس في الآن نفسه. ويتمثّل الصّبر في تجربة قواعد مختلفة بينما يتمثّل الحدس في اختيار القاعدة المناسبة، من خلال فحص سريع، من بين القواعد الممكنة.

وتبعاً لهذا فإن الشيفرة لا تتوفّر فحسب على قواعد عامّة بل وأيضاً على قواعد إمكانات قول سياقية.

بطبيعة الحال تعيش الشيفرة الذاكرية في علاقة طفيليّة مع سنن اللغة الطبيعية وتستغلّ تعقيده، أي إنها تعيش على أساس انعدام وجود مرادفات مطلقة، وكلّ استبدال ترادفي يجرّ مدلول العبارة المستبدلة نحو مساحات لم يكن يغطيّها مدلول العبارة التي وقع استبدالها. ولهذا السبب بالفعل فإن إشكاليّاتها لا تبدو مختلفة عن إشكاليّات التحليل النصّي في اللسانيات، حيث إن قواعد اللغة لا تقدر في غالب الأحيان على تفسير غموض بعض العبارات وتبعاً لهذا فهي تعزو ذلك إلى معرفة خارجة عن النصّ أو إلى

استدلالات نصيّة شديدة التعقيد. ففي القول /تريد نانسي أن تتزوّج بنرويجيّ/ يكون من غير الممكن أن نقرّر على أساس السنن إن كانت نانسي تريد أن تتزوّج بشخص معيّن تعرفه نرويجيّ الجنسيّة، أو أنّها تريد الزواج من أيّ شخص كان على شرط أن يكون نرويجياً. ولرفع غموض الجملة تلزمنا إمّا معارف ذات طبيعة خارجة عن اللغة (كأن نعرف وضعية نانسي) أو معارف ذات طبيعة سياقية (ماذا تقول الجمل السابقة أو اللاحقة بخصوص نانسي). يمكن على سبيل المثال رفع اللبس بصفة آلية إذا ما تبع القول: /لقد رأيته ويبدو لي شاباً طيّباً/.

ويمكن أن تكفي هذه الملاحظات لتأكيد أن اللغة الطبيعية ليست سنناً لأنها لا تعالق فحسب شيفرة بواضح ولكنها توفّر أيضاً قواعد نحويّة وقواعد خطابية وشروطاً تأويلية إلى غير ذلك.

ومع ذلك فإنّنا قد أوضحنا عند هذا الحدّ أنّ السنن الشيفري هو الآخر ليس فحسب آلة تعالق شيفرة بواضح، بل إنّه يستخدم سيرورات توجيهية. ينبغي الآن أن نتقدّم خطوة أخرى: يتعيّن أن نعود إلى متصوّر النظام-سنن باعتباره نظاماً، وأن نطابق بينه وبين متصوّر السنن المؤسسي الذي كنّا قد تعرّضنا إليه في الفقرة 1. 2. وأن نبيّن جميع الاستلزامات السيميائية لهذا المتصوّر. وبعدها سيتسنّى لنا أن نعاين كيف أنّه، عندما تحدّثنا عن لغة مّا أو عن أيّ نظام سيميائي آخر باعتبارها نظاماً من أسنن ومن أسنن فرعية، فقد كنّا بعيدين كلّ البعد عن معادلة اللغة بمعجم أو بشيفرة وإنّما كنّا نشير إلى هذه العقدة من الآليات وكنّا نفكّر في شيء شبيه جداً بالموسوعة: أي إلى نظام من الدرايات لا يشمل فحسب تأويلات في شكل تحديد، بل توجيهات وإرجاعات إلى مخزن من المعارف تتّخذ أيضاً شكل سيناريوهات ورسوم تناصيّة.

4. الأسنن المؤسّسية

4. 1. الأنظمة ـ سنن والدلالة

لقد سبق أن ذكرنا أنّ الأنظمة ـ سنن هي أنظمة وحدات قابلة للتعريف بمقتضى موقعها المتبادل، ولا نجد أيّاً من هذه الأنظمة متعالقاً بمضمون. وبما أنّها غير متعالقة بأيّ مضمون كان، فليس بالإمكان استعمالها لعمليّات إحالة مرجعيّة. بعبارة أخرى، يمكننا باستعمال سنن أن نؤكّد أشياء زائفة بخصوص حالة من حالات العالم، كأن يشفّر مخبر سرّي رسالة لتمويه العدوّ أو يشير مكتبيّ إلى كتاب غير موجود أو يؤكّد مستعمل للغة طبيعيةٍ مّا أنّه توجد على الطاولة ستّ تفاحّات بينما هي في الواقع سبعة. أمّا باستعمال نظام ـ سنن فليس بالإمكان تعيين حالات للعالم، وتبعاً لذلك فليس بالإمكان تأكيد أشياء زائفة. ما يمكن القيام به هو تأكيدات غير صحيحة أي تأكيدات تنتهك القواعد الداخلية للنظام ـ سنن المعنيّ، كأن يؤكد أحدهم أنّ اثنين مع اثنين يساوي خمسة أو أنّه في نظام القرابة توافق الأبوّة الموقع ج+1، أنثى، س1. بطبيعة الحال عندما يقول معلّم غير نزيه إلى تلاميذه الصغار إنّ اثنين مع اثنين يساوي خمسة فهو يؤكّد شيئاً كاذباً (في اللغة الطبيعية) بخصوص قوانين تلك الحالة من العالم التي هي نظام القواعد الرياضيّة، أو عندما يؤكد معجمي أنّ / father/ في الإنجليزية تعني ج+1، أنثى، س1 فهو يؤكّد (باللغة العربية مثلاً) شيئاً زائفاً بخصوص تلك الحالة من العالم التي هي المعجم الإنجليزي، أي بخصوص العلاقات بين عبارة باللغة الإنجليزية وموقع في نظام القرابة.

إلّا أنّ عدم إمكانية تأكيد أشياء زائفة من خلال استعمال الأنظمة ـ سنن أو صنع أكاذيب بخصوص العالم الخارجي لا يمنع أنّه يمكن بواسطة نظام ـ سنن أن نشكّل متواليات من تعابير تحيل

بمقتضى القوانين الداخلية للنظام نفسه على متواليات من تعابير أخرى. يوجد إذن نوع من القوّة الدالّة في الأنظمة ـ سنن، بمعنى أنّه في علم الحساب مثلاً، إذا توفّرنا على المتوالية 5-10-15 فبإمكاننا أن نتوقّع بصفة معقولة 20 على أنه العدد الموالي.

وهنا نجد أنفسنا إزاء مسألة قديمة متعلّقة بالقدرة الدلالية للأنظمة الأحادية المستوى. يمكن نظام أحادي المستوى أن يسمح بعمليّات دلاليّة لا لأنّه يوفّر تعالقات بل لأنّه يشجّع استدلالات أو تأويلات. فلقد يبدو موقع معيّـن على رقعة الشطرنج خاطئاً أو مجازفاً أو محمّلاً بالوعود بالنسبة إلى مسار اللعبة الموالي، واللعبة (على أنّها تحيين ملموس لقواعد اللعبة) هي التي تحدّد ـ من بين مختلف المواقع على رقعة الشطرنج ـ تراتباً في الخيارات بين المواقع «المشيرة» إلى إمكانات جيّدة بخصوص تطوّر مسار اللعبة والمواقع «المشيرة» إلى حالات خطر، على الأقلّ بالنسبة إلى أحد المتنافسين. ولذا يصبح موقع معيّن على رقعة شطرنج معيّنة عبارة يكون مضمونها سلسلة من التوقّعات ومن التعليمات بخصوص مواصلة اللعبة.

يوجد إذن اختلاف بين الأنظمة ـ سنن والسنن. ولكن مثلما أنّ السنن يحتوي أيضاً على عناصر توجيهية، فإنّ الأنظمة كذلك تبدي ضرباً من القابليّة للتعالق بما أنّ كل حدث تركيبي يحيل فيها (اعتماداً على قوانين النظام) على أحداث موالية محتملة (والعديد منها مسنّن تناصياً بصفة مسبقة). وقد تحدّث جاكبسون في عديد المناسبات عن الإرجاع (التي هي سمة مميّزة للظواهر السيميائية) التي تسمح بها متواليات ذات طبيعة تركيبية صرف.

وحتى في أنظمة مثل الأنظمة الرياضية والموسيقية ـ والتي يسمّيها يلمسلاف أنظمة رمزية مجرّدة من مضمون وبالتالي أحادية المستوى ـ تكمن إمكانية تعالق ذات دلالة. وهي تقوم على أساس

جدليّة التوقّع والإرضاء. فمستهلّ لحن مستوحى من القوانين النغميّة «ينبئني» بأنه يجب أن أتوقّع النغم القراريّ. كما أن المتوالية 1+2+3 تنبّهني أنّه يجب أن أتوقّع 6 جواباً. وكذلك الأمر، على مستوى أكثر تعقيداً، عندما تنبّهني قواعد المأساة الكلاسيكية (المصاغة ضمنياً من خلال طرق الإلقاء ونمط النظم والعلاقة بين البطل والجوقة، إلخ.) بأنه يجب أن أتوقّع هزيمة البطل. فبمقدارٍ مّا «تقوم مقدّمات سلسلة مستوحاة من قوانين النظام مقام تالياتها». ويقول جاكبسون، بخصوص «إحالة حدث سيميائي على حدث معادل داخل السياق نفسه» إنّ «الإحالة الموسيقية التي تقودنا من النغم الحاضر إلى النغم المتوقّع أو المحتفظ به في الذاكرة تعوّضها، في الرسم المجرّد، إحالة متبادلة بين العوامل المتدخّلة في اللعبة»[22]. يمكن بطبيعة الحال أن نقول إنّ هذه الظواهر هي ظواهر معنى غير مرتبطة بسنن: فهي مرتبطة بمفهوم موسّع للعلامة كان بيرس يدخل فيه أيضاً علاقة الإحالة من المقدّمة إلى الاستنتاج في قياسٍ مّا. إلّا أنّ لعبة التوقّعات هذه مرتبطة بإفراط سنن تناصّي وبـ«سيناريوهات» مسبقة الوجود[23]. ويمثّل الموضع نظاماً من القياسات المشكّلة مسبقاً يعمل باعتباره سنناً بما أنّه يعالق في العادة بعض المقدّمات ببعض الاستنتاجات تماماً مثلما أنّ قواعد النمط تمثّل مجموعة مسبقة التقنين حيث إنّ «أ» متعالق في العادة بـ «ب»: إذا كان «صراع» فسيكون «النصر» حليف «البطل» - على الأقلّ في «سنن» الحكاية عند بروب (Propp).

إنّ ما يميّز لغة طبيعية عن سنن تلغيزي اصطناعي هو بالفعل كثرة عدد القواعد المضافة، التي قد تكون على درجة من الإفراط

---

(22) Roman Jakobson, *Coup d'oeil sur le développement de la sémiotique* (Bloomingdalem IN; Atlantic Highlands, NJ: Research Center for Language and Semiotic Studies, 1974).

(23) انظر: Eco, *Trattato di semiotica generale*, para. 13, 14, 2, and *Lector in fabula: La Cooperazione interpretativa nei testi narrativi.*

في تنظيم قواعد موجودة من قبل أو من الضعف في تنظيم تعالقات غير مسنّنة بما فيه الكفاية. والقاعدة البلاغية التي تسمح بإنتاج (وتأويل) المجاز المرسل هي حالة من الفرط في التسنين: إن كان لدينا لفظ قد حدّدت بصفة تواضعية السّمات الدلالية التي توافق الوحدة الدلالية المقابلة، يجب أن نستبدل اللفظ بلفظ يوافق اسماً من أسمائه النوعية أو اسماً من أسمائه الجنسية (علاقة من جنس إلى نوع، من جزء إلى كل، من جمع إلى مفرد) أي قاعدة تفضي بعبارات تأويلية إلى ما يلي: «الرجوع من اسم النوع إلى اسم الجنس ـ أو العكس ـ عندما يبدو اللفظ الذي يظهر في النصّ مفرط التحديد أو مفرط التعميم».

وبخلاف ذلك فإنّ القواعد التي تنظّم التعلّم المتدرّج والاستعمال العامّ للمصطلحات التقنية تنتمي إلى الضعف في التسنين: أي إنّني لا أعرف بالضبط ماذا يعني مصطلح /ايزولوسين/، ولكنني أعرف أنّه حمض أمينّي؛ ولا أعرف بالتدقيق ما هو الحمض الأمينيّ ولكنني أعرف أنّه مادّة كيميائية تولّد البروتينات، ولا أعرف بالضبط ما هي البروتينات ولكنني أعرف أنّها عنصر من الخليّة الحيّة.

لنترك جانباً حالات الضعف في التسنين، فهي تنتمي إلى عمليّات التكوين والإتقان وتعلّم ضروب السنن أكثر تقطيعاً. وهي فترات انتقالية أحياناً ضرورية لتحقيق علاقات تواصلية مقبولة.

وسنهمل أيضاً حالات فرط التسنين الضيّق الموجودة في صيغ المراسم والطقوس (تقبلوا فائق عبارات الاحترام والتقدير أو باسم الشعب الإيطالي أو بسم الله الرحمن الرحيم) فهي عناصر سنن ضيّق [انظر الفقرة 3. 1].

بقيت العناصر التي يصعب تحديدها على أنّها حالات من الفرط في التسنين أو حالات من الضعف في التسنين (والتي

سنطلق عليها بصفة عامّة اسم حالات خارج التسنين) والتي يمكن أن ندخل ضمنها قواعد التحادث والأنواع المختلفة من القاعدة المستلزمة، إضافة إلى القواعد الأسلوبيّة والتعليمات ذات الصبغة الفنيّة أو الاجتماعية، باختصار ما يسمّى بالمؤسّسات.

2.4. المؤسّسات على أنّها أنظمة أخلاقية

لنتناول بالدرس على سبيل المثال السنن بالمعنى القانوني. لقد سبق أن ذكرنا أنّه يتكون من نظام تعليمات (يجب أن تفعل هذا أو ذاك أو لا يجب أن تفعله) ومن نظام ظاهري من التعالق (قانون روتاريس (Rhotaris): إذا قطعت إصبعاً تدفع كذا نقوداً، وإذا قطعت إصبعين تدفع كذا نقوداً أخرى، أمّا إذا فقأت عيناً فعليك أن تدفع كذا نقوداً إضافية). لنترك حالياً الجانب التعالقي ولنعتبر فحسب الجانب المؤسّسي.

في هذا المعنى لا تزال هذه الضروب من السنن أنظمة، أي أنظمة-سنناً. تبدو في صورة حساب: إن أمضيت عقداً فعليك أن تحترمه (والجزء التعالقي فحسب هو الذي يحدّد: إن لم تحترم ذلك فستدفع غرامة). يمكن أن يكون الحساب مضمّناً: يوجد بلا شكّ داع يجعل الفصل الأول من الدستور الإيطالي يؤكّد أنّ إيطاليا جمهورية تتأسّس على العمل، ويجعل الفصل الرابع يؤكّد أنّ الجمهورية تحافظ على البيئة. وبالفعل فإن الربط موجود ونفهم بصفة واضحة أنّ انتهاك الفصل الرابع يستلزم انتهاك حقوق العمّال عندما يتّخذ ذلك الانتهاك أبعاداً ضخمة.

إلّا أنّه لا يمكن الحساب في السنن المؤسّسي أن يتّخذ صورة الحساب نفسها في الأنظمة المنطقية الرياضية. إذ إنّ نظاماً من التعليمات السلوكية يستلزم القبول والرفض ويأخذ بعين الاعتبار إمكان الانتهاك ويقحم أوامر وتنازلات وينفتح على «الإمكان»: فهو حساب من نوع موجّه. وبالفعل لا يمكن أن يتحقّق

إلّا من خلال أنظمة من المنطق الأخلاقيّ أو من منطق الفعل، انطلاقاً من قواعد متماسكة مع قوانين المنطق الرياضي، من ذلك على سبيل المثال (ق > ه ق). (ض > ح) > (ق > ه ح) [القاعدة الأولى لمالّي (Mally)، حيث تقوم «ه» مقام «إجباري»] مع البحث تدريجياً عن شكلنة حسابات تأخذ بعين الاعتبار حالة العالم والتغيير الذي ينجرّ عنها بفعل عمل الفاعل، أو حسابات تأخذ بعين الاعتبار (فعلاً بخصوص القواعد الأخلاقية أو القانونية) مفهوم «المسموح به» و«المحجّر»: «يحجّر علينا عدم احترام القانون، ولذا فإنّ احترام القانون إجباريّ. يجب علينا أن نفعل ما هو غير مسموح أن لا نفعل. إذا كان الفعل وعدم فعله مرّخص بهما فذلك يعني أنّ الفعل غير مهمّ... يكون فعلان أخلاقياً متعارضين إذا حجّر جمعهما»[24].

ومع ذلك فكون الأسنن المؤسّسية أنظمة يمكن التعبير عنها بعبارات المنطق الشرطي فذلك لا يمنع أنّها تخضع إلى قواعد حساب.

وبالطريقة نفسها تعمل تلك المؤسّسات التي هي قواعد التحادث التي تدرسها الإتنومنهجية وتحليل اللغة العامّة ومنطق اللغات الطبيعية ومختلف أشكال التداولية: كلّ سؤال يتطلّب جواباً. وإن أكّدت شيئاً فمن المفروض أن يكون ما أقوله حقيقة. وإن استعملت عبارة إلى آخره فيجب أن تكون عناصر القائمة المفترضة من صنف العناصر المبيّنة نفسها، على الأقلّ من وجهة نظر التعداد الآني، وأن يكون مجموع الأشياء القابلة للتعداد معروفاً لدى المخاطب (ولهذا السبب ليس بإمكاننا أن نختم بصفة مستقيمة هذه القائمة من القواعد التحادثية بقولنا إلى آخره).

G. H. von Wright, «Deontic Logic,» *Mind*, vol. 60 (1951), pp. 127-128. (24)

ولكن إذا ما عدنا الآن إلى الجانب التعالقي للسنن القانوني للاحظنا أنّه ليس مشابهاً بصفة كاملة لسنن الشيفرة. صحيح أنّ السنن القانوني ينصّ على أنّ الجناية «س» يقابلها الجزاء «ي»، إلّا أنّ هذا التعالق ليس قابلاً للعكس كما هو حال التعالق بين الواضح والمشفّر. بمقتضى الفصل 580 من القانون الجنائي الإيطالي فإنّ من يحرّض على الانتحار يسجن لمدّة تتراوح بين سنة وخمس سنوات، ولكن هذا لا يعني أنّ من نال عقاب السجن لفترة تتراوح بين سنة وخمس سنوات هو شخص حرّض على الانتحار. يمكن أن نعارض بالقول إنّ السنن القانوني قاموس ذو مضامين قليلة وعدد لامتناه من التعابير المرادفة، ولكن المسألة ليست هذه. في سنن من نوع ضيّق تقوم العبارة مقام المضمون في الآونة نفسها التي تقبل فيها المجموعة التواضع، بينما السنن القانوني يقضي فقط بضرورة أن ينفّذ التعالق بين الجناية والجزاء. إنّ الجانب التعالقي يتشابك مع الجانب المؤسّسي وحتى التعالقات تتنظّم هنا وفق منطق أخلاقيّ. على كلّ حال فإنّ العلاقة ليست بين فعل جنائي وجزاء (بإمكاني أن أعرف أن أحدهم سارق وفي الوقت نفسه أعرف أنّه لن ينال أبداً جزاءه) بل بين الاعتراف القانوني بالجناية وضرورة أن يقابلها جزاء. فالعلاقة ليست بين فعل وفعل آخر، بل بين الاعتراف بانتهاك التزام واحترام التزام آخر. يمكن القول في أكثر الأحوال إنّه بعبارات سيميائية السلوك تنبئ كل جناية بالجزاء الذي تلزمه وتستلزمه. أو إنّ الجناية التي اقترفها «س» تجعلني أنتظر، بمقتضى تواضع، الجزاء الذي يفرضه «ي» على «س».

وبالفعل، يكفي أن نلاحظ أنّه إذا لم يسلّط «ي» الجزاء الواجب على «س» (بعد أن يكون قد تبيّن الفعل الجنائي) فإنّنا لا نقول إنّه يكذب، بل إنّه يتصرّف تصرّفاً غير مستقيم أو إنّه «يخطئ». ولذا فإنّ السنن القانوني، حتى في مظهره التعالقي،

يظلّ دوماً سنناً مؤسّسيّاً وموضع حساب وسلسلة من التغييرات. إنه سنن ولكن ليس بصفته كتاب ـ سنن بل بصفته «كتاب» (مقدّس) أو مدونة سلوك.

4.3. المؤسسات باعتبارها أسنناً

إنّ المؤسّسات هي إذن أنظمة ـ سنن: والدليل على ذلك هو أنّه عندما يقع احترامها أو انتهاكها لا يستتبع ذلك حالات كذب بل حالات استقامة أو عدم استقامة.

ومع ذلك فإنّه يوجد معنى من المعاني تظهر فيه المؤسّسات على أنّها نظام تعالقات وطبيعتها التعالقيّة هي فعلاً نتيجة طبيعتها الموجّهة.

وبالفعل فإن الامتثال للقاعدة المؤسّسية يقوم دائماً، وقبل كلّ شيء، مقام قرار الظهور بمظهر الوفيّ للمؤسّسة نفسها. ويندرج إمكان الكذب في نطاق إمكان هذا التعالق بالذات.

أ) لنفترض أنّني أريد أن أتظاهر بأنّني فارس من فرسان الغرال (Graal). بإمكاني أن أفعل ذلك باستعمال لافتات مخصّصة للغرض (ولكنني في هذه الحالة أرجع إلى سنن حقيقي، مثل سنن الرايات أو الأزياء). وبخلاف ذلك بإمكاني أيضاً أن أغيث الأرملة واليتيم حتى وإن لم يكن من عاداتي أن أدافع عن المظلومين أو أن أواجه نزالاً شريفاً. إنّ إمكانية الكذب تتوفّر لي لأنّ قواعد النظام الفروسيّ ليست ضرورية (مثل قواعد الرياضيات) بل هي في مقام أوّل تفضيليّة أي إنها تتأسّس على منطق التفضيل، وانطلاقاً من هذا فهي تقبل إمكان رفضها. ليس بإمكاني أن أتظاهر بأنني عالم في الرياضيات قائلاً إنّ اثنين مع اثنين يساوي أربعة. عليّ أن أعرف ذلك في كلّ الحالات. بإمكاني على أكثر تقدير أن أستعمل معرفتي لبعض القواعد المعقدة على أنّها «علامة» على معرفتي لجميع القواعد الرياضية، بطريقة تماثل طريقة المجاز المرسل.

أمّا قواعد الفروسية فهي، على عكس ذلك، غير إلزاميّة بالنسبة إلى الجميع وباتباعي واحدة منها أوهم أنّني اتبعها كلّها. فعدم الإلزاميّة قواعد نظام مّا تجعل احترامها ذا معنى.

ب) لنفترض الآن أنّني، في محادثة هاتفية مع زيد وبحضور عمرو، أريد ان أوهم عَمراً بأن زيداً توجّه إليّ بسؤال. وتبعاً لذلك أقول ما يلي: /كلّا، لا أظن أنّني سآتي/ (بينما كان زيد يقول لي إنّ عمراً أحمق). ليكن واضحاً أنّني لست ألعب إلى حدّ الآن على تضمينات دلالية (فقول /لن آتي/ يفترض أنّه طلب مني أن /أذهب/). إنّني بكلّ بساطة أخفي ما قاله لي زيد عن عمرو وأوهم أنّني سُئِلت سؤالاً. في هذه الحالة فأنا أرجع إلى قاعدة تحادثية («كلّ سؤال يقتضي جواباً») ومن خلال إيعازي بقابليّة الانعكاس التعالقيّ للقاعدة (عندما نجيب فذلك علامة على أنّنا سُئِلنا) أوهم انطلاقاً من التالي أنّه يوجد مقدّم من نوع معيّن. كما أنني، اعتماداً على القاعدة التحادثية «نسأل دائماً مخاطباً حاضراً» (ولا تقبل القاعدة إلّا انتهاكات مفرطة التسنين على المستوى البلاغي مثل النداء)، بإمكاني أن ألقي سؤالاً بالهاتف لأوهم عمراً أنّني بصدد الحديث مع شخص بينما الأمر ليس كذلك. أو بافتراض القاعدة التي تقول إنه يجب أن «نقف عندما يدخل المدير»، أقف عندما يدخل زيد لأوهم عمراً بأن زيداً هو المدير. وفي هذه الحالة فإن السمة الإلزاميّة المفترضة للقاعدة هي التي تجعل التالي دالّاً عن المقدّم.

إنّ الفارق بين (أ) و (ب) هو أنه في الحالة الأولى أتظاهر بقبول نظام من القواعد ليس إلزامياً (ولكن ما إن وقع قبوله حتى يصبح ملزماً) وللتظاهر باحترامه أحترم إحدى قواعده. في الحالة الثانية أفترض أنني قبلت مع آخرين نظاماً إلزامياً من القواعد الملزمة وأتظاهر باحترام قاعدة (بينما في الواقع أنتهكها). يوجد إذن كذب بخصوص القواعد وكذب مع القواعد.

ج) يمكن أيضاً أن نكذب من خلال استعمال غير ملائم لصيغ جنس أدبي معيّن: بإمكاني أن أبدأ قصيداً بحسب الطريقة الملحميّة - مستهلّاً بطلب الوحي - ثم أخيّب التوقعّ بواسطة قلب لمسار القصيد يفضي إلى البطولي - الهزلي أو إلى الطابع الساخر. أو أن أدرج في حكاية مّا فاعلاً له جميع صفات المساعد ثم يتّضح أنّه العدوّ. أو أن أضفي على الشرّير صفات البطل (الرواية السوداء) أو على البطل صفات الشرير [**القصّة المزعجة** (*Hard-boiled Novel*)]. لدينا حالة مزيج من (أ) و (ب) لأنه، من ناحية، تمكّنني عدم إلزاميّة القاعدة بالتظاهر بقبولها؛ ومن ناحية أخرى تمكّنني إلزاميّة القواعد، عندما يقع قبولها، من أن أجعل انتهاكي ذا معنى (حتى وإن لم يكن، بالنسبة إلى عمليّة قلب المسار، كذباً بل خطأً مقصوداً).

د) بإمكاني، في ما عدا ممارسات الكذب - كما رأينا في (ج) - أن أجعل الانتهاك المقصود للقواعد ذا معنى: لا أحترم قواعد آداب الفروسية لأعني أنّني لست فارساً ولكي أوحي في كلّ الحالات أنّي لا أعترف بصلاحية تلك القواعد. لا أصافح شخصاً أحتقره قاصداً بذلك أنّه ليس من الخيّرين.

لقد صار الآن واضحاً لماذا يقع في كثير من الأحيان فهم المؤسّسات (التي هي أنظمة - سنن) على أنّها سنن: لأن وظيفتها الاجتماعية تجعل احترامها ذا معنى (/ قبول القاعدة/ ← «امتثالية») ولأن صفتها الملزمة الداخلية تعالق في العادة وجود التالي بالوجود المفترض للمقدّم.

5. مسألة السنن الجيني

لقد بيّنا إلى حدّ الآن أنّه كلما تحدّثنا عن السنن التعالقي تحدّدت ظواهر استدلالية، وكلما تحدّثنا عن السنن المؤسّسي تحدّدت ظواهر تعالق بين المقدّم والتّالي، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً

بعمليات استدلال أخرى. لنحاول الآن النظر في ما يحدث في مفهوم آخر لمصطلح /سنن/ لاقى كذلك نجاحاً عظيماً في النصف الثاني من القرن العشرين، ألا وهو السنن الجيني.

من المهمّ أن نلاحظ كيف أنّ مسألة التواصل الجيني ظهرت بعبارات واضحة في النصف الثاني من القرن العشرين، حتى وإن وضعت مقدّماتها قبل ذلك. فاكتشاف المروحة المزدوجة يعود إلى الخمسينات، وفي سنة 1961 اكتشف جاكوب ومونود عمليّات كتابة «حمض نازع النبتوز النووي» (ADN) و«حمض النبتوز النووي» (ARN) ويعود أوّل حلّ لشيفرة السنن الجيني إلى مؤتمر موسكو سنة 1961.

ليس من المؤكد أنّ آلية السنن الجيني مثلما يعترف بها الباحثون اليوم هي الآلية الحقيقية وأنّ السّنن الجيني ليس إلى حدّ الآن إلّا بناءً افتراضيّاً اصطنعه علماء الوراثة. ولكننا نريد القول مع ذلك إنّ هذه الفرضيّة، في حالة ما اذا كانت خاطئة، فهي على صعيد تاريخ الأفكار ذات أهميّة بالغة. نقول مع أكثر ما يمكن من التبسيط إنّ المعلومة الجينية الموجودة داخل الصبغي والمخزّنة في الـ«ADN» (حمض نازع النبتوز النوويّ ذو البنية الحلزونية المزدوجة والذي تحتوي وحدته الأساسية، أي مكوّن الخليّة الحيّة، قاعدة وسكراً وحامضاً فوسفورياً) تحدّد تركيبة جزيئة هيوليناتية. والجزيئة الهيوليناتية متكونة من حوامض أمينيّة. والحوامض الأمينية عشرون، وتنشأ من تأليفاتها مختلف الجزيئات الهيوليناتية.

تتركّب في الحمض النووي (ADN) سلسلات متعاقبة ومختلفة من أربع قواعد منترجة (الأدينين والتيمين والغنين والسيتوزين) ويحدّد تعاقب هذه القواعد تعاقب الحوامض الأمينيّة. وبما أنّ الحوامض الأمينيّة عشرون والقواعد المنترجة أربع، فإنّه

تلزمنا قواعد متعدّدة للتعريف بحامض أمينيّ معيّن. وبما أنّ متوالية من قاعدتين تسمح بـ 16 استبدالاً موقعيّاً ومتوالية من أربع قواعد تسمح بـ 266 استبدالاً موقعيّاً، فإنّنا في ما يبدو نصل إلى اقتصاد تأليفي أكبر من خلال متواليات ذات ثلاث قواعد ـ أو ثلاثيّات العناصر ـ تسمح أيضاً ـ بتأليفاتها الأربع والستين بالنسبة إلى عشرين حامضاً أمينيّاً ـ بالتعريف بالحامض الأمينيّ نفسه من خلال «مشتركات صوتيّة» أو مترادفات وباستعمال بعض التأليفات عديمة المعنى لها وظيفة علامات التنقيط بين المتواليات «الدالّة». لن نحاول في هذا الصدد معرفة إن كان هذا الاقتصاد مرتبطاً بمسار تطوريّ أم أنّه ليس إلّا اقتصاداً ميتالغويّاً من قبل العالم في البيولوجيا. قد تكون المتواليات الحقيقيّة بعدد 266 (وأنّ السنن ذو أربع قواعد) إلّا أنّه لا يصمد إلّا عشرون حامضاً أمينيّاً فحسب أمام الانتقاء التطوّري، بينما جميع المتواليات التي لم يقع استخدامها هي عديمة المعنى أو متماثلة صوتيّاً. على كلّ حال فإنّه يتّضح أنّ نظام الثلاثيّات للحمض النووي لا يزال نظاماً ـ سنناً وعلى هذا الأساس فهو يخضع إلى حسابات التحويل وإلى تقييمات الاقتصاد البنيويّ.

إلّا أنّ الحمض النووي يوجد في الخليّة، بينما المعلومة التي يخزنها يجب أن تنقل في الريباسة أين يقع التخليق الهيوليناتي. وتبعاً لذلك فإنّ ثلاثيّات الحمض النووي تزدوج، في الخليّة، مع حمض نوويّ آخر هو حمض النبتوز النوويّ (ARN) الذي يحمل، بصفته حمضاً ـ ناقلاً، الرسالة داخل الريباسة.

وفي هذا المستوى يقحم حمض النبتوز النووي القابل للذوبان (ربما من خلال نقل جديد في ثلاثيات مكمّلة لن نأخذها هنا بعين الاعتبار بقصد التبسيط) حامضاً أمينيّاً في صلة بكلّ ثلاثيّ من القواعد المنترجة.

ويقع نقل الحمض النووي (ADN) في حمض النبتوز النووي (ARN) عن طريق استبدال تكميلي للثلاثيات، مع تعقيد يتمثّل في تعويض تيمين الحمض النووي بقاعدة جديدة، هي الأوراسيل. وهنا نكون، على الأقلّ شكليّاً، إزاء سنن حقيقي سنطلق عليه بقصد التبسيط اسم «سنن خليّة»:

$$A \rightarrow U$$
$$T \rightarrow A$$
$$G \rightarrow C$$
$$C \rightarrow G$$

وتبعاً لذلك عندما يحمل الحمض النووي المتوالية: أدنين ـ غوانين ـ سيتوزين، فإن حمض النبتوز النووي ينقله إلى: أوراسيل ـ سيتوزين ـ غوانين.

وفي اللحظة التي يتحقّق فيها التخليق الهيولياتي في الريباسة يتدخّل ما سنطلق عليه اسم «سنن الريباسة»، وتبعاً لذلك فإذا ما أخذنا، على سبيل المثال، الثلاثيّ GCU (ومشتركاتها الصوتية GCC وGCA وGCG) فسيوافقها الحمض الأمينيّ ألانين:

كلمات السنن						الحمض الأمينيّ
GCU	GCC	GCA	GCG			ألانين
GCU	CGC	CGA	CGG	AGA	AGG	أرجينين
AUU	AAC					هليونين
GAU	GAC					حمض الأسبارتيك
UGU	UGC					سيستيين
GAA	GAC					حمض غلوتامينيّ
CAA	CAG					غلوتامين
GGU	GGC	GGA	GGG			غليكوكول
CAU	CAG					هستيدين

إيزولوسين	AUU	AUC				
لوسين	UUA	UUG	CUU	CUC	CUA	CUG
ليزين	AAA	AAG				
متيونين	AUA	AUG				
فينيلالانين	UUU	UUC				
برولين	CCU	CCC	CCA	CCG		
سيرين	UCU	UCC	UCA	UCG	AGU	AGC
تريونين	ACU	ACC	ACA	ACG		
تريبتوفان	UGG					
تيروزين	UAU	UAC				
فالين	GUU	GUC	GUA	GUG		
لا معنى (عديمة القيمة)	UAA	UAG	UGA			

الآن، إذا كان السنن الجيني تركيبة صنعها علماء الوراثة صالحة للحديث بصفة ميتالغوية عن «لغة» مفترضة للجهاز العضوي البيولوجي، فإنّ هذا السنن هو قبل كل شيء شيفرة، أي علامة استبدالية. يمكن أيضاً أن نتصوّر عالمين في الوراثة يتخاطبان عن طريق الشيفرة ويكتبان /GCU/ ليعنيا «ألانين». ويبرز هذا السنن أيضاً بعض العناصر الموقعية، إلّا أنّه في الواقع يجب أن يعتبر كل ثلاثيّ ككلّ على أنه عبارة يكون مضمونها إمّا ثلاثيّاً آخر (المرور من الحمض النووي (ADN) إلى حمض النبتوز النووي (ARN) ـ الناقل) أو حمضاً أمينيّاً.

إذا كانت الفرضيّة الجينيّة صحيحة فماذا يحدث في الجسم؟ تحدث تفاعلات توزيع كيميائية وعمليّات عن طريق الدمج. يعمل الحمض النووي وحمض النبتوز ـ الناقل (وكذلك الأمر بالنسبة إلى حمض النبتوز ـ الناقل وحمض النبتوز ـ القابل للانحلال) مثل بساط ناقل في سلسلة تركيب آلية حيث إنه، لو جاز القول، عندما يظهر فراغ تقع تعبئته، وحيث يظهر شيء معبّأ تصنع منه نسخة

سلبية. ومن خلال آلية بسيطة تتمثّل في منبّه/ردّ فعل وعند الانتقال من الحمض النووي إلى حمض النبتوز ـ الناقل حيث يوجد الأدنين يقع استبداله بالأوراسيل وهكذا دواليك. وبإمكاننا أن نواصل الحديث عن السنن ولكن بمعنى شامل جدّاً باعتباره قانوناً طبيعيّاً. إلّا أنّه في هذه الحالة يتحكّم سننٌ مّا في كلّ عمليّة تنبيه ـ ردّ فعل أو فعل ـ تفاعل سنن وبالتالي ستتطابق القوانين السيميائية مع القوانين الطبيعية. لا وجود في هذه العمليّة البيولوجية لإمكانية العكس بين المضمون والعبارة التي تميّز حتّى العلامات الاستبدالية، ولا وجود لأيّة عمليّة استدلالية من قبيل تلك التي شاهدنا وجودها حتى في تطبيق الشيفرات الأكثر سطحيّة.

يكفي إذن القول إنّ عبارة /سنن جيني/ تنطبق بصفة صحيحة (بالمعنى الحصريّ للـ/ شيفرة/) على سنن علماء الوراثة ولا تنطبق إلّا استعاريّاً على العمليّات الوراثية.

ومع ذلك، ومن دون أن نقصد التمديد أكثر من اللزوم من استعمال مقولة مّا بل لأننا نريد دائماً أن نبرّر تاريخياً استعمالاتها الموسّعة، يتعيّن إضافة بعض الملاحظات.

ليس من المناسب أن نحذف مفهوم «السنن» الجيني باعتباره استقراء غير شرعيّ، لأننا لا نعرف كيف يقدر الفكر الإنساني على وضع تعالقات وعلى القيام بتأويلات ولماذا يكون ذلك؟

يرى برودي أنّه في أساس هذه القدرة على ربط الصلة بين عناصر النظامين توجد قابليّة للجواب تكمن جذورها في ظواهر التفاعل الخلويّ[25]. إنّ مبدأ السنن قد يكون حاضراً في الأنظمة ـ سنن البيولوجية حيث يصبح الموضوع محمّلاً بالمعنى بالنسبة إلى

(25) Giorgio Prodi, *Le Basi materiali della significazione* (Milano: Bompiani, 1977).

البنية القادرة على «قراءته». فالقراءة تؤسّس للسنن: أي إنّ البنية تشكّل نوعاً من «التكامليّة باتجاه» الموضوع، الذي تأسّس إذن بصفة نواتية على أنّه علامة. وبهذا يتكوّن السنن بصفة غامضة عند أسس الحياة نفسها باعتباره تاريخ اختيارات وانتقاءات وغربلة يقرّها «الحكم». وهذا «الحكم» هو الآلية البيولوجية المفترضة التي تحذف التكاملات أو تقبلها.

ولكن، يجب أن يكون واضحاً أنّ هذا التخمين (الثريّ بأبحاث مستقبليّة بخصوص الأسس المادية للعلاقة المعنوية) ليس له علاقة البتّة بإسناد قدرة تعالقيّة لجزيئات الحمض النووي. بل إنّه العمليّة المنهجيّة المعاكسة: يوعز علماء الوراثة أنّ الكون البيولوجي يعمل مثل الكون الثقافي. ومن جهتنا، نقول إنّ الكون الثقافي (واللغوي) يعمل مثل الكون البيولوجي. بعبارة أخرى، لا نقول إنّ الجزيئيّ، في بساطته، معقّد مثل الكتلويّ، بل إنّ الكتلويّ، في تعقيده، بسيط مثل الجزيئي. قد يكون حديثنا عن السنن الجيني ناتجاً عن إحساس غامض بأننا بصدد وصف القواعد الماديّة لكلّ عمليّة تأويل.

6. السنن والتمثيل

يبقى الآن أن نتساءل إن كان بالإمكان الحديث عن سنن بخصوص التمثيلات أي - باستعمال عبارات ماك كاي[26] بخصوص «كلّ بنية (مثال، صورة أو أنموذج)، مجرّدة كانت أو ملموسة، تهدف سماتها إلى ترميز أو إقامة توافق بمعنى من المعاني مع بنية أخرى»، وهو التعريف البيرسيّ للأيقونة على أنها علامة تقيم علاقة مشابهة مع موضوعها نفسه[27]. لن نتوقّف طويلاً

(26) Donald M. Mackay, *Information, Mechanism and Meaning* (Cambridge, MA: MIT Press, [1969]).

(27) انظر: Eco, *Trattato di semiotica generale*, paras. 4,3, 5,3 and 6,3.

عند هذه المسألة، إلّا أنه ليس بإمكاننا تجاهل المسائل التي يطرحها مفهوم التمثيل بالنسبة إلى تعريف السنن.

لنأخذ بالدرس السلوك التواصلي للنّحل كما لو كان النحل ينتج علامات وليس حوافز (يمكن أن نعوّض تماماً النحل بأشخاص يستعملون الإيماء في خطاب مربّي النحل). تعلم نحلة كشّافة رفيقاتها بموقع القوت من خلال رقصة يكون فيها اتجاه جسمها بالنسبة إلى خليّة النحل مناسباً لاتجاه القوت بالنسبة إلى الخليّة وإلى الشمس. هناك من دون شكّ علاقة إحالة: إنّ وضعيّات النحلة تقوم مقام وضعيتي الشمس والقوت. توجد علاقة مشابهة بين المسافات الهندسيّة الممثّلة عن طريق الرقصة والمسافات التي تحدّد علاقات الشمس والقوت. لا يبدو أنّه يوجد تواضع، والعلاقة تبدو «تماثليّة». ومع ذلك توجد قواعد ـ على الأقلّ في ما يخصّ قواعد التحويل المتناسب للمسافات الهندسية. لا يعني هذا أنّه لا يوجد تعالق: توجد قواعد إسقاط (قواعد تحويل) تسمح بإقامة التعالق. وتسمح قواعد الإسقاط للنحلة الكشافة بتشفير المعلومة المتعلّقة بمصدر القوت وتسمح للنحلات الحارسة من حلّ شيفرة الرقصة وترجمتها إلى «واضح». توجد علاقة بين العبارة والمضمون. هل يمكن القول إنّ قواعد التحويل قواعد سنن؟

لا يكفي الاعتراض بالقول إنّه بينما تقوم الكلمات في السنن اللغوي مقام صنف من المواضيع، في رقصة النحل تصبح حركة النحلة الكشّافة محمّلة بمعنى إذا ما تعالقت بموقع خصوصيّ للشمس وللقوت، بحيث يكون لرسالة النحلة الكشّافة دائماً عنصر إشاريّ مضمّن («إنني أتحدّث عن هذا القوت وعن شمس هذا اليوم في هذا المحيط بالذات»). لو حاكى شخص يستعمل الإيماء رقصة النحل لكنّا من جديد في حالة معمّمة من دون أن يؤدّي ذلك إلى فقدان الطريقة التمثيلية.

تتعقّد المسألة لو ابتدع مستعمل الإيماء قواعد تمثيل لشيء مّا بينما يقوم بإنجاز التواصل: لن يجد المتلقّون أنفسهم في هذه الحالة في علاقة حلّ السنن بل في علاقة حلّ الشيفرة. وسنكون ـ من زاوية التوليد ـ إزاء عمليّة تأسيس للسنن ـ ومن زاوية التأويل ـ إزاء عمليّة تحليل للشيفرة. لنقل إنّ فترات التمثيل هي تلك التي يتولّد فيها سننٌ مّا أكثر من تلك التي يطبّق فيها سنن موجود من قبل.

ويحدث الشيء نفسه لو أردنا اعتبار إمكان وجود سنن نفسي ـ تحليلي[28].

توجد صور حلمية واسعة التسنين: مثال ذلك أنّ أشياء عمودية تقوم مقام القضيب وأشياء مقعّرة تقوم مقام الفرج، إلى غير ذلك. وتوجد على العكس صور لا تكتسب معنى إلّا في إطار التجربة الشخصيّة لفرد معيّن بسبب دارة قصيرة مجازيّة كأن يتصرّف مريض بطريقة عصبيّة كلما شاهد نسيجاً ورديّ اللون لأن أمّه أثناء الجماع كانت ترتدي منامة ورديّة اللون. في هذه الحالة على المحلّل أن يعيد تركيب السنن الخاصّ بالمريض من خلال سلسلة من الاستدلالات السياقية. ولكنه من ناحية يريد أن يصل إلى سنن (حتى وإن كان خاصّاً وفردياً ومحلّ تواضع غامض من قبل «الآخر» للتخاطب مع ذاته والذي لا يزال «الأنا» يجهله)، ومن ناحية أخرى لديه بعض القواعد التوليديّة (لا تختلف عن قواعد البلاغة) تقول له كيف تتحقّق الاستبدالات من الجزء إلى الكلّ ومن السبب إلى المسبّب ومن التحويل إلى التكثيف. كوننا لا نعرف دائماً التعالقات المطروحة من قبل اللاشعور لا يعني أنّ اللاشعور ليس مبنياً بطريقة ينتج معها تعالقات، فثمّة من أوعز أنّه يعالق، بواسطة سلسلات من

---

(28) انظر: Maria Carmen Gear et Ernesto César Liendo, *Sémiologie psychanalitique* (Paris: Editions de Minuit, 1974), et Franco Fornari, *Simbolo e codice: dal processo psicoanalitico all'analisi istituzionale*, Psicologia e Psicoanalisi (Milano: Feltrinelli, 1976).

الدلالات الإيحائية، عالم التمثيلات بعالم العواطف، ويعالق أصنافاً من العلاقات بين الذات والموضوع بأصناف من المخاوف. ينبغي أن تقام العلاقة مع الكتابات المرموزة ذات الحلول المفتوحة مثل اللغز المصوّر والشيفرات الذاكرية. إنّ نظام القواعد معقّد والمجال مفتوح لهفوة قد تكون ظاهرياً دالّة ولكن الحلّ الأمثل موجود، ويجب التوصّل إليه. إنّ اللاشعور كاتب شيفرة والمريض محلّل شيفرة معاند.

7. السنن والموسوعة

1.7. السنن والعمليات الاستدلالية

إلى أين قادتنا هذه النظرة التاريخية ـ الجدليّة التي قمنا بها؟ لقد علّمتنا أنّه في أساس كلّ نقاش حول السنن توجد بكلّ تأكيد فكرة الشيفرة على أنها علامة استبدالية، أي جدول صرف من المعادلات بين وحدات تعبير تنتمي إلى أنظمة مختلفة. إذا كان التعريف الذي اقترحناه في الباب الأول بخصوص الظاهرة السيميائية لا يزال صالحاً ـ أي على أنها ظاهرة يرد فيها دائماً إمكان التأويل (وإذن على أنها ظاهرة تقوم على أنموذج الاستدلال وليس على أنموذج المعادلة البحتة) ـ فإن العلامات الاستبدالية ظواهر سيميائية «متدنّية»، أي حيل مساعدة وقع ابتداعها لتيسير أنشطة سيميائيّة حقيقية ولمساندتها.

ومع ذلك فإن عمليّات استدلاليّة ـ وإن كانت آلية جدّاً ـ تتأسّس حتى في استعمال العلامات الاستبدالية (والشيفرات). هذه العمليات هي في نهاية الأمر شبيهة بالعمليّات التي تظهر في التعرّف على الموضوع على أنّه توارد «لأنموذج» معيّن[29]. لنأخذ

(29) انظر: Umberto Eco, «Guessing: From Aristotle to Sherlock Holmes,» *VS*, no. 30 (settembre-dicembre 1981).

الإدراك (والتعرّف) على إرسال صوتي على أنّه توارد لنمط صوتمي. يبدو لنا أنّ التعرّف آليّ. ولكن يكفي أن نفكّر في ما يحدث في ندوة دولية حيث لا نعرف أبداً في أيّ لغة سيتكلّم المتدخّل الموالي (ولا حتى إن كان سيتكلّم اللغة التي اختارها بحسب النطق المعترف به)، أو في ما يحدث أيضاً عندما نحاول ما استطعنا فهم الأصوات التي ينطق بها متكلّم في لغة ليست لغتنا. إنّنا نسمع صوتاً، يمكن أن يكون صوتاً من أصوات لغتنا أو صوت لغة مختلفة. قبل أن يتمّ المتكلّم تصويته (نطق كلمة أو جملة أو نصّ) نكون قد قمنا ببعض «الرهانات» (أي ببعض التخمينات، أو ببعض الأحكام الاحتمالية). يجب أن نكون قد خمّنا أنّ الصوت أو الأصوات التي نطق بها في بداية السلسلة الصوتية يجب أن تعتبر تواردات لنمط صوتمي معيّن في إطار نظام لغوي معيّن. ولن يكون بإمكاننا «إضفاء معنى» لما سيتبع إلّا اذا كان رهاننا رابحاً.

ويحدث الشيء نفسه مع أبسط الشيفرات (مثلما يعرف ذلك جيّداً مفكّك الشيفرات): يجب أن نراهن على الشيفرة الصحيحة. فالنقطة والسطر يعادلان حرف/a/ إن كنا بصدد تلقّي رسالة بلغة المورس (وإن كانت رسالة وليس مجرّد أصوات). إنّه بكلّ تأكيد تخمين بخصوص السنن، وليس تخميناً سمح به السنن. ولكنّنا نشاهد منذ الآن أنّه حتى في «أبسط» مستوى «لأبسط» شيفرة يبدأ التعرّف على المعادلة والمراهنة الاستدلالية في الامتزاج، ولن يتفارقا بعد ذلك.

ويصبح وجود العمليات الاستدلالية أكثر وضوحاً في حالات «السنن الضيّق» (*cloak*) الأكثر تعقيداً: لقد حاولنا أن نبيّن أنه في هذه الحالات لن نكون أبداً إزاء نظام واحد من المعادلات. يكفي امتزاج نظامين (انظر مثلاً الحالات التي وقع تحليلها في الفقرات 3. 1 و3. 2) لكي يصبح السنن (الذي صار نظاماً من أسنن عديدة)

لا فقط آلية لتوفير المعادلات بل آلية تقترح تعليمات لمعالجة أنظمة مختلفة من المعادلات في سياقات أو ظروف مختلفة. نصبح منذ الآن في البعد التداولي: ولكن إن كانت التعليمات للتحرّك داخل البعد التداولي هي على نحوٍ مّا متوقّعة وموفّرة من قبل السنن، فإنّ هذا السنن (القادر على إدماج دلاليّته البسيطة في تداوليّة مّا) قد اتخّذ مظهر موسوعة، وإن كانت في أدنى مستوى.

لقد قابلنا في بداية حديثنا الجانب التعالقي بالجانب المؤسّسي للسنن. ولكننا رأينا أنّه لا يمكن فصل هذين الجانبين إلّا نادراً، بما أنّ السنن هو دائماً جدول من التعالقات بالإضافة إلى سلسلة من القواعد المؤسّسية. وليس من قبيل الصدفة أن استعملنا الاصطلاح نفسه ـ أي سنناً ـ للإشارة إلى ظاهرتين كانتا تبدوان من أوّل وهلة مختلفتين اختلافاً كبيراً بينهما.

نقول إذن إنّ الإلحاح على السّنن كان راجعاً إلى صعوبة الاعتراف بحقيقة وجود الموسوعة وبضرورتها. وقد كان هذا بالنسبة إلى بعض المؤلفين الوسيلة لتطويع شبح الموسوعة بواسطة آلية من القواعد في الظاهر أحاديّة المعنى ومريحة أكثر. وفي كثير من الحالات وقع الالتجاء إلى مفهوم السنن كما وقع الالتجاء إلى فكرة القاموس. ولكن لنعد إلى الباب الثاني من هذا الكتاب: لا يمكن لفكرة القاموس إلّا أن تولّد ـ من الداخل ـ ضرورة الموسوعة ـ وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى فكرة السنن. فبعد اعترافنا بأنّه لا مفرّ من التمثيل الموسوعي لا شيء يمنعنا مع ذلك من الالتجاء، قصد التسهيل وفي حالات موضعيّة، إلى أنموذج القاموس؛ وكذلك الأمر عندما تعترضنا حالات يكفي أن نفسّر فيها بعبارات سنن ـ إن لم نقل بعبارات شيفرة بسيطة ـ ظواهر سيميائية ابتدائية أو أصبحت ابتدائية في إطار التمظهر المخبري.

بإمكاننا إذاً، في ضوء هذه الخلاصات، أن نعيد مرّة أخرى

قراءة الكثير من السياقات التي استعمل فيها مصطلح /سنن/ بطرق في غالب الأحيان متناقضة فيما بينها، وأن نتعرّف، وراء التبسيط والتناقض، على وجود إشكالية أوسع ليس بالإمكان تجنّبها.

إنّ سنن ليفي شتراوس المتعلّق بالقرابة هو: (أ) نظام (نظام - سنن) من نوع منطقي يمكن، بصفة عامّة، أن نقوم فيه بعمليّات معادلة وتغيير حتى من دون معرفة أنّ الرموز المستعملة توافق علاقات قرابة؛ (ب) وهو نظام من تعليمات يمكن احترامه أو انتهاكه؛ (ج) وباعتبار أنّ احترامه أو انتهاكه يدلّ على الوفاء للمؤسّسة المهيمنة، فإنّه يمثّل سنناً بمعنى تعالقي؛ (د) وباعتبار أنّه، عند التزوّج بامرأة معيّنة، يتعهّد «الأنا» (أو يوهم ذلك) بجملة من الواجبات الخصوصيّة إزاء أقربائها، فإننا نكون إزاء إمكانات معنى شبيهة بالإمكانات التي درسها جاكبسون بخصوص الأنظمة الموسيقية والرسم التجريديّ. وكما سبق أن لاحظ ليفي شتراوس، فإنّ المرأة تصبح في الآن نفسه «علامة» للواجبات التي تلزمها.

يتعيّن ملاحظة أنّ ليفي شتراوس، عندما انصرف إلى الحديث عن سنن الأساطير، استعمل مصطلح /سنن/ بحسب مفاهيم متباينة. فهو عندما يتحدّث عن «البنية» على أنّها «مجموعة من الخاصيات لا تتغيّر في أسطورتين أو في أساطير عديدة» يتحدّث عن نظام - سنن باعتباره نظاماً من وحدات مضمون؛ وعندما يتحدّث عن السنن على أنه «نظام من الوظائف التي تسندها كلّ اسطورة إلى هذه الخاصيات»، فهو يتحدّث عن تعالقات تخضع لانتقاءات سياقية (لموضوع الأمعاء العائمة وظيفتان: فالأمعاء في السنن المائي متماسكة مع الأسماك، بينما هي في السنن السماوي متماسكة مع النجوم)[30]. وعندما يتحدّث

(30) انظر: Claude Lévi-Strauss: *Le Cru et le cuit* (Paris: Plon, [1964]), et *Il Crudo e il cotto* (Milano: Il Saggiatore, 1966), p. 321.

عن سنن من الدرجة الثالثة (السنن الميتالغوي في أبحاثه) «يهدف إلى تحقيق قابليّة الترجمة المتبادلة لأساطير عديدة»[31] فإنّه يتحدّث عن نظام من قواعد الحساب يفرض كذلك تعالقات. وفي كتاب **الإنسان العاري**[32] يتحدّث ليفي شتراوس أيضاً عن سنن خاصّ بكلّ أسطورة، تعهد ترجمته إلى سنن مجموعة الأساطير الذي يعالق بين عناصر كلّ سنن والذي يطلق عليه اسم «تسانن» (intercode). ومن ناحية أخرى لاحظ ليفي شتراوس أنّ داخل كلّ أسطورة كانت تعمل ضروب من السنن مختلفة (فلكية، جغرافية، تشريحيّة، اجتماعية، أخلاقية)[33]. الّا أنّ هذه الأخيرة تبدو لنا مرّة أخرى أنظمة ـ سنناً أو أجزاء من حقل دلالي جعل سنن الأسطورة من عناصره وظائف.

لقد سبق أن تحدّثنا عن الاستعمال المزدوج من قبل جاكبسون لمصطلح /سنن/ : فهو نظام ـ سنن عندما يشير إلى النظام الصوتمي، وسنن تعالقي عندما تحدّث المؤلف ـ في عدد كبير من المقالات ـ عن السنن الإيمائي والسينمائي وعن الوظائف الدلالية للمشيرات (*shifters*) وعن ضروب السنن الثانوية وسنن التنجيم، إلى غير ذلك..

يبدو مفهوم السنن في أبحاث بازيل برنشتاين في اللسانيات الاجتماعية أكثر غموضاً: فضروب السنن في رأيه «أطر دالّة» ولكنها أيضاً احتمالات يمكن بفضلها التكهّن بالعناصر البنيويّة التي سيقع انتقاؤها لتنظيم المدلولات. عندما يرسل «ز» إشارة باتجاه

---

(31) Lévi-Strauss, *Il Crudo e il cotto*, p. 28.

(32) Claude Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, His Mythologiques; 4 ([Paris]: Plon, [1971]), et *L'Uomo nudo* (Milano: Il Saggiatore, 1974), pp. 38-39.

(33) انظر: Claude Lévi-Strauss: *L'Origine des manières de table*, His Mythologiques; 3 ([Paris]: Plon, [1968?]), pp. 148-149, et *Le Origini delle buone maniere a tavola* (Milano: Il Saggiatore, 1971), pp. 148-149.

«ع» تتكوّن عمليّة توجيه وجمع وتـنظيم (وإدماج للإشارات لإنتاج جواب متماسك): «إن مصطلح السنن كما أستعمله يضطلع بالمبادئ التي تتحكّم في هذه العمليّات الثلاث»[34]. كما نرى يبدو أنّ المصطلح يغطّي العديد من المعاني التي سبق أن نظرنا فيها. ومن ناحية أخرى فإن سنن اللسانيات الاجتماعية يتعلّق «بتنظيم اجتماعيّ للمعاني والذي يمكن أن يتحقّق في الخطاب بحسب وجوه تختلف بحسب السياق ـ مع الاحتفاظ بقرابة». ويميّز الفارق بين «سنن معقّد» و«سنن ضيّق» المستويين الإثنين للحريّة المختلفة والسهولة الرمزية لفاعلين ينتميان إلى صنفين مختلفين: وفي هذا المعنى فإنّ المفهوم يغطّي مفهوم الملكية على درجة مختلفة من التقطيع للغة طبيعية ولقواعدها.

أما لدى يوري لوتمان (Jurij Lotman) وبوريس أوسبنسكي (Boris Uspenskij)، في إطار نموذجيّتهما للثقافات، فإن المفهوم أوسع. ويكون المنطلق من التصوّر الإعلامي للسنن في تعالقه مع تصوّر لوتمان للنصّ. إن السنن نظام نمذجة للعالم، بينما اللغة نظام النمذجة الأوليّ والأنظمة الثقافية ـ من الأسطورة إلى الفن ـ هي أنظمة نمذجة ثانوية. وبحكم أنّه ينمذج العالم، فإنّ للنظام طبيعته التعالقية المحدّدة. ويميّز لوتمان بوضوح تامّ بين الأسنن بالمعنى الذي صنعناها به (نقل سنني خارجي) حيث تتأسّس معادلة بين سلسلتين من البنى (مزدوجة) أو بين أكثر من سلسلتين (متعدّدة)[35]؛ كما يأخذ بعين الاعتبار كذلك الفارق بين الأسنن الدلالية والأسنن التداولية (باعتبار أنّ هذه الأسنن الأخيرة نماذج أسلوبية مخصوصة تغيّر السلوك إزاء الموضوع المنمذج). إلّا أن

(34) B. Bernstein, *Class, Code and Control* (London: Routledge and Kegan Paul, 1971), vol. 5, p. 1.

(35) Jüri Lotman, *Struktura Chudožestvennogo teksta* (Moskva: Jskusstvo, 1970).

لوتمان يؤكّد على أنّه تتشكّل داخل النصّ مدلولات إضافية ترجع إلى الإحالة المتبادلة للمقاطع النصيّة (التي تصبح مرادفات بنيوية) ويتحقّق نقل سنني داخلي، خاصّ بالأنظمة السيميائية «حيث يتشكّل المدلول لا عن طريق التقريب بين سلسلتين من البنى بل بطريقة ملازمة داخل النظام نفسه». ويفرد لوتمان وجود علامات تمثيليّة لا يتدخّل فيها أيّ سنن معقّد وحيث يبدو «للمتلقّي الساذج» أنّه لا يوجد أيّ سنن. وهذه المجموعة من الحالات تنتمي إلى الأسنن التعالقية.

أما نموذجية الثقافة فهي ـ على ما يظهر ـ مرتبطة بالأنظمة[36]، بما أنّ واجب النموذجية هو وصف أهمّ نماذج الأسنن الثقافية التي تتشكّل عليها «لغات» مختلف الثقافات. هذه الأسنن الاجتماعية هي بطبيعة الحال مؤسّسات (وبالتالي أنظمة من قواعد) أو أنظمة من قيم (مثل «الشرف» و«الفخر») ولكن دراسة النصوص هي أيضاً دراسة الطريقة التي يمكن التعبير بها عن هذه العناصر النظامية. ولذا فإنّ نموذجية الثقافات تنوس بين المفهوم المزدوج للسنن على أنه مؤسّسة وعلى أنّه تعالق، وفي كلتا الحالتين فإنّ السنن الثقافي، بما أنه أنموذج للعالم وتبعاً لذلك هو شيء يسمح لعناصره التعبيرية بالقيام مقام مضامين أخرى. ومن ناحية أخرى فإنّ لوتمان يفرق بين ثقافات سنطلق عليها اسم ضعيفة الترميز، تتأسّس على نصوص تقترح نماذج سلوكية وثقافات سنطلق عليها اسم مفرطة الترميز، تتأسّس على كتب تعليم أو على كتب نحو[37].

---

(36) Jüri Lotman, «Il Problema di una tipologia della cultura,» in: R. Faccani e Umberto Eco, *I Sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico* (Milano: Bompiani, 1969).

(37) انظر: Jüri Lotman e Boris A. Uspenskij, *Tipologia della cultura* (Milano: Bompiani, 1975).

- كما يميّز لوتمان إضافة إلى ذلك، مع تعدّد الأسنن والأسنن الفرعيّة، الجدليّة بين سنن المرسل وسنن المتلقّي[38]، وهي جدليّة نشيطة بصفة خاصّة، مع تنوّع، سواء في التواصل عبر اللغة ـ معيار المستعملة من قبل وسائل الإعلام أو في قراءة النصّ الشعري.

وبما أنّ التمييز بين التعالق والمؤسّسة واضح عند لوتمان فإنّه يمكن القول إنّ جانبي المسألة يندمجان بصفة مستمرّة وواعية لإبراز أنّ التحصيل التواصلي يهيمن على طريقته في اعتبار المؤسّسات واستعمالها من قبل أعضاء المجموعة الاجتماعية. وهو تحصيل موحّد يبرّر وجود السنن المكتسح حتى في المجالات التي يكون من الضروري أن نميّز فيها بأكثر دقّة (مثلما حاولنا أن نفعل) بين مختلف مفاهيم المصطلح.

كما أنّ أعمال رولان بارت (Roland Barthes)، بدءاً من أعماله السيميائية الأولى حيث حدّدت المفاهيم تحديداً واضحاً ووصولاً إلى نصوص مرحلة النضج حيث غلبت نزعة التوحيد[39]، ممثّلة هي الأخرى لهذا الموضوع.

وقد ذكر رولان بارت في مناسبات عديدة الأسنن التعالقية، فتحدّث عن نظام الموضة (وليس عن السنن)[40] وعاين قبل كلّ شيء القواعد الداخلية في تغيير السّمات اللباسية. ولكنه يعتبر الموضة على أنّها تمثّل سنناً تعالقيّاً أو سنناً لباسيّاً حقيقيّاً (أي إنّ

---

(38) بخصوص الفوارق التأويليّة في رسالة ما مردّه اختلاف الأسنن، انظر: Umberto Eco, *La Struttura assente. Introduzione alla ricerca Semiologica*, Saggi: Tascabili Bompiani; 202 (Milano: Bompiani, 1968).

(39) Roland Barthes, «Eléments de sémiologie,» *Communication*, no. 4 (novembre 1964).

(40) Roland Barthes, *Système de la mode* (Paris: Editions du Seuil, 1967).

اللباس يقوم مقام شيء آخر) ويختار بالخصوص موضوعاً لدراسته التعالق بين اللغة الكلاميّة التي تصف الموضة والموضة اللباسيّة الموصوفة (سنن لباسي متكلّم به).

يحدّد بارت في كتاب *S/Z*[41] خمسة أنواع من السنن: سنناً علاميّاً وسنناً ثقافيّاً وسنناً رمزيّاً وسنناً هرمينوطيقيّاً وسنناً تفضيليّاً. والسنن التفضيلي هو بلا شكّ نظام سلوكات. أمّا السنن الهرمينوطيقي فهو يتمثّل على أنّه قائمة من المصطلحات الشكلية يتمركز بمقتضاها اللّغز أو يطرح أو يؤخّر (وبالتالي فهو نظام) ولكنه يهمّ أيضاً الطريقة التي يصاغ بها اللغز (والظن هنا أنّنا إزاء تعالق).

يمكن القول إنّ بارت يعرض في مؤلّف *S/Z* ـ وإن كان بطريقة استعاريّة ـ مختلف التصوّرات المتعلّقة بالسنن التي تعرّضنا إليها إلى حدّ الآن. وفي فقرة من الكتاب حيث يشير إلى عالم الأسنن التناصيّة الذي يحيل عليه السّرد، يجعلنا «نستسيغ» الأسباب التي تجعل الثقافة المعاصرة ترى السنن في كلّ مكان ومهما كان الثمن، إذ ثمّة حاجة إلى أن نجد في كلّ مكان ثقافة وشيئاً سبق قوله وأن نتصوّر الحياة الثقافية على أنّها تأليفيّة قبل أن تكون خلقاً من عدم: «إنّ ما نطلق عليه هنا اسم سنن ليس قائمة ومنسقاً ينبغي إعادة تركيبه مهما كان الثمن. إنّ السّنن منظور من الاستشهادات وسراب من البنى؛ (...) وهذه الاستشهادات هي شظايا من ذلك الشيء الذي كان دائماً شيئاً سبق أن قرأناه أو رأيناه أو فعلناه أو عشناه. فالسّنن أثر ذلك الشيء الذي سبق. وبإحالته على ما سبق أن كتب، أي على الكتاب (في الثقافة وفي الحياة، في الحياة على أنّها ثقافة)، يجعل السّنن من النصّ بياناً

---

(41) Roland Barthes, *S/Z* (Paris: Editions du Seuil, 1970).

لهذا الكتاب. أو بعبارة أخرى، كلّ سنن يمثّل إحدى القوى التي يمكن أن تستحوذ على النصّ (ويمثّل النصّ منها الشبكة) أي أحد الأصوات التي نسج منها النصّ»[42].

وعلى سبيل الخلاصة لهذا التحليل الذي كان هدفه التمييز بأكثر دقّة ممكنة بين مختلف خصوصيات مقولة لا تخلو من غموض، بإمكاننا استعمال هذا التذكير الاستعاري بوحدة المنظور: أن نرى حياة الثقافة على أنّها نسيج من أسنن مختلفة وعلى أنّها ردّ مستمرّ من سنن إلى سنن يعني أن نبحث عن قواعد لعمل توليد الدلالة. وحتى عندما كانت القواعد مبسّطة كان من اللازم أن نبحث عنها. إن المعركة من أجل السّنن معركة ضدّ ما هو غير قابل للوصف. ويعني وجود قاعدة وجود مؤسّسة ومجتمع وتبعاً لذلك يعني وجود آلية قابلة للتركيب وللتفكيك. فالحديث عن السّنن يعني أن نرى الثقافة على أنها تفاعل مضبوط بقواعد، كما نرى الفنّ واللغة والصناعات والإدراك الحسّي نفسه على أنّها ظواهر من التفاعل الجماعي تتحكّم فيها قوانين قابلة للتوضيح. لم نعد نتصوّر الحياة الثقافية على أنّها خلق حرّ، على أنّها إنتاج وموضوع استبصارات صوفيّة ومكان المتعذّر وصفه وعلى أنّها انبثاق لطاقة خلّاقة صرف ومسرح لتمثيل ديونيسي تتحكّم فيه قوى سابقة له لا يؤثّر فيها التحليل. فحياة الثقافة هي حياة نصوص تحكمها قوانين تناصيّة حيث يعمل كلّ «ما سبق قوله» باعتباره قاعدة محتملة. ويمثّل ما سبق قوله ذخر الموسوعة.

لقد سبق تأكيدنا ـ من خلال مفهوم السّنن ـ أنّه حتى عندما نلاحظ ظواهر لا تزال لحدّ الآن في أغلبها مجهولة، فلا يوجد مبدئياً شيء تتعذّر معرفته، لأن شيئاً مّا يبقى موضوع بحث وهو

---

(42) Roland Barthes, *S/Z* (Torino: Einaudi, 1973), pp. 24-25.

نظام القواعد مهما كانت عميقة ومهما تشابكت بحسب أنموذج الشبكة أو المتاهة ومهما كانت دقيقة وانتقاليّة وسطحيّة ومرتبطة بالسياقات والظروف.

ومن هذا المنظور فإنّ الحماس والمغالاة (ولنقل أيضاً التسرّع) اللذين حاولت بواسطتهما ما بعد البنيوية أن تقتصّ من الأسنن ومن أنظمتها، معوّضة القاعدة بالهوّة والانفتاح والاختلاف الخالص والانحراف وبإمكانية التفكيك المتحرّر من كلّ رقابة، لا ينبغي أن يحيّا بالكثير من الحماس. إذ إنّ هذا لا يمثّل خطوة إلى الأمام بل رجوعاً إلى عربدة المتعذّر وصفه.

يجب أن ننتقد وأن نعاقب (من وجهة نظر نقديّة) هذه التسطيحات «السّهلة» لكلّ مفهوم قاعدة اجتماعية (وبالتالي سيميائية) وهذا ما حاولنا القيام به في هذا الكتاب. ولكن يتعيّن علينا أن نحافظ على الطاقة وعلى الحماس اللّذين قادا، منذ المنتصف الثاني للقرن العشرين، إرادتنا في تفسير قوانين توليد الدلالة ـ وتبعاً لذلك في تفسير السلوك الإنساني.

لا يمكن اعتبار السنن شيفرة لا غير: ومع المجازفة باستعماله على أنّه استعارة سيكون السنن رحماً تنسل منه تواردات لا حدّ لها وسيكون مصدر لعب. إلّا أنّه لا وجود لأيّة لعبة، مهما كانت حرّة ومبتكرة، تعمل عن طريق الصدفة. ونفيُ الصدفة لا يعني وجوب أن نفرض ـ مهما كان الثمن ـ أنموذج الضرورة (المفقّر والمصورن والخدّاع). يبقى الحلّ الوسط حلّ الحدسيّة المعرّض دوماً ـ كما كان بيرس يعرف ذلك جيّداً ـ إلى مبدإ قابليّة الخطإ، والذي تتحكّم فيه ثقتنا في أنّ القوانين التي نبتدعها لتفسير غير الشكلي تفّسره على نحو مّا غير نهائيّ أبداً.

إن فكرة السّنن، في الشكل «الثري» الذي اعتمدناه في هذه الصفحات، ليست ضماناً للأمن وللهدنة وللسلام. يمكن أن تكون أيضاً واعدة بضروب من القلق جديدة.

فالحديث عن السّنن يعني قبول أننا لسنا آلهة وأننا نتحرّك بحسب قواعد. يبقى أن نقرّر (وبخصوص هذه المسألة حصل الاختلاف بين القوى) هل نحن لسنا آلهة لأنّه تتحكّم فينا قواعد فرضناها على أنفسنا أم نحن لسنا آلهة لأنّ تنوّع القواعد محدّد ونابع من قاعدة واقعة خارجاً عنّا. قد يكون السنن قانوناً (*nomos*) أو طبيعة (*physis*)، قانون المدينة أو انحراف. ولكن قد نفكّر كذلك في الحزمة المفتوحة للعبةٍ مّا وفي نزعة إلى الانحراف ليست بالضرورة متوفّرة ولكنها على نحوٍ مّا مطروحة بصفة مستمرّة من خلال النشاط الإنساني في توليد الدلالة. بالإمكان النظر إلى الموسوعة على أنّها متاهة، غير قابلة للوصف بصفة شاملة، من دون أن نسلّم مع ذلك بأنّه يتعذّر وصفها بشكل جزئي أو أنّه ـ بما أنّها ستكون على كلّ حال متاهة ـ من غير الممكن درسها وبناء مساراتها.

تحت استعارة السنن، حتى عندما كان السنن استعارة صرفاً، توجد على الأقلّ فكرة ثابتة موحّدة: وهي الجدليّة بين القانون والإبداعيّة، أو ـ بعبارات أبولّينار (Apollinaire) ـ الصّراع الدائم بين النظام والمغامرة.



الثبت التعريفي

الإدراك البسيط (simplex apprehensio): هي عند توما الأكويني كيفية التقاط الجنس والنوع بصفة حدسية أو الحركة الأولى من الإحساس باتجاه الإدراك المحمّل بالدلالة وهي حركة فورية حتّى أنه لا يمكن اعتبارها ذات أهميّة من الناحية السيميائية. إلّا أنّ النظرية الغنوصية وضعت هذه الفورية المزعومة موضع نقاش وحتّى من وجهة النظر القروسطية، وإن صحّ أنّ الإدراك البسيط أي عملية العقل الأولى يدرك في شبح الشيء الشيء في جوهره، فإنّه في عمليّة الحكم فقط، أي في عمليّة العقل الثانية يتمّ التعرّف على الشيء باعتباره موجوداً وذا دلالة بالنسبة إلى التأكيدات اللاحقة.

الإرجاع (rinviato/ renvoi): هو العلاقة المتبادلة وبطريقة مّا الغائبة أو غير المرئية لعبارة موجودة ماديّاً. الإرجاع هو دائماً على نحوٍ مّا في موضع آخر في الآونة التي يقع فيها إنتاج العبارة. والعلاقة المتبادلة بين عبارة وإرجاعها الممكن لا تظهر في شكل معادلة صرف بل في شكل استدلال.

الاستعارة (metafora/ métaphore): يعرض إيكو تعريفات تقليدية موجودة في بعض المعاجم يرى أنّها غير مُرضية لأنها في أغلب الأحيان من قبيل تحصيل الحاصل كقول إن الاستعارة

«تحويل اسم موضوع إلى موضوع آخر عبر علاقة مماثلة» أو «استبدال لفظ حقيقي بلفظ مجازي» أو إنها «مشابهة مختصرة». ويشير لفظ استعارة بالنسبة إلى عديد المؤلفين إلى جميع الوجوه البلاغية بصفة عامّة وتبعاً لهذا فهي بعبارات بيدا «جنس تكون منه جميع الصور البيانية الأخرى أنواعاً». ويعرّف أرسطو الاستعارة على أنها اللجوء إلى اسم من نوع آخر أو هي نقل اسم يدلّ على شيء مّا إلى شيء آخر ويتمّ النقل إمّا من جنس إلى جنس أو من نوع إلى نوع أو باعتماد المماثلة. وهذا يعني أنّ أرسطو كان يستعمل الاستعارة لفظاً عامّاً يشمل أنواع المجاز المرسل (انظر المجاز المرسل). وبالنسبة إلى أرسطو فإن الاستعارة ليست زينة (kosmos) بل هي أداة معرفة. وأفضل الاستعارت هي تلك التي تظهر الثقافة في تحرّك أي ديناميكيات توليد الدلالة نفسها. ويتوقّف نجاح الاستعارة على الحجم الاجتماعي الثقافي لموسوعة الأشخاص المؤوّلين. وعملية إنتاج الاستعارة وتأويلها على المستوى السيميائي طويلة ومتشعّبة. ومثل أغلب الوجوه البلاغية تتميّز الاستعارة بكونها تنتهك قاعدة الكيف، التي تفرض علينا أن نقول دائماً الحقيقة أو أن نعتبر أننا بصدد قول الحقيقة. ولذا فلا يمكن الاستعارة أن تؤوّل حرفياً. فهي بعبارة ماصدقية لا تقول أبداً الحقيقة. إن أكذوبة الاستعارة ظاهرة (المرأة ليست غزالة) إلى حدّ أنه لو وقع فهمها بصفة حرفية لتعطّل الخطاب. ينبغي تأويل الاستعارة باعتبارها صورة. فالاستعارة تتعسّف في استعمال سلطتها خلافاً لما عليه الأمر مع المرموزة ومع الصيغة الرمزية حيث بالإمكان فهم النص فهماً حرفياً.

الأوليات (primitivi/ primitifs): هي المتصوَّرات البسيطة وإن أمكن تلك الأكثر بساطة. وتتوقف الأوّليات على تجربتنا الخاصة في الكون. وعند أفلاطون هي أفكار كليّة فطرية إلّا أنه لم يحدّد بصفة مرضية ما هي الأفكار الكلية الفطرية وكم عددها.

الأيقونة (icona /icône): في التعريف البيرسي علامة تقيم علاقة مشابهة مع موضوعها نفسه.

البرهنة البسيطة/ البرهنة المعقّدة (ratio facilis/ ratio difficilis): تمييز وضعه إيكو بخصوص طرق إنتاج العلامة. لدينا علامات تنتجها البرهنة البسيطة عندما يكون الصنف التعبيري مسبق التحديد ولدينا علامات تنتجها البرهنة المعقّدة عندما ينقصنا نمط تعبيري متشكِّل سلفاً فيقع تشكيله على النمط المجرّد للمضمون.

التأويل (interpretazione/ interprétation): إن ترجمة العلامة (العبارة) إلى عبارة أخرى يمثّل فعلاً عمليّة التأويل: فالعلامة شيء مّا يقوم مقام شيء آخر من وجهة نظرٍ مّا أو بصفةٍ مّا. وتتوجّه إلى شخص، أي تحدث في فكر ذلك الشخص علامة موازية، أو ربما علامة أكثر تطوراً. هذه العلامة هي التي يسميها إيكو مؤوّل العلامة الأولى. وفي توليد الدلالة غير المحدّدة التي يصفها بيرس ويؤسس لها ليست هناك طريقة لتحديد مدلول عبارةٍ مّا، أي لتأويل تلك العبارة، ما عدا أن تترجم إلى علامات أخرى. وثراء مفهوم المؤوّل يكمن في كونه يظهر كيف أنّ العمليات السيميائية، بواسطة تحولات مستمرة تحيل علامة على علامات أخرى. وعلاقات التأويل معطيات موضوعية وتسجلها ذخيرة التناص، وهو مفهوم يتطابق مع مفهوم الموسوعة. وفي علم دلالة يعتمد على المؤوّل كلّ تأويل هو بدوره قابل للتأويل. كلّ عبارة يمكن أن تكون موضوع تأويل وأداة لتأويل عبارة أخرى.

التداولية (pragmatica/ pragmatique): هي في نظر بار ـ هيلّل دراسة الارتباط الضروري لعملية التواصل في اللغة الطبيعية بالمتكلم والسامع بالمقام اللغوي وبالمقام غير اللغوي وارتباطها بوجود معرفة أساسية وبسرعة استحضار تلك المعرفة الأساسية وبحسن طوية المساهمين في عمليّة التواصل.

التمثيل (rappresentazione/ représentation): بعبارات ماك كاي «كلّ بنية (مثال أو صورة أو أنموذج)، مجردة كانت أو ملموسة، تهدف سماتها إلى ترميز أو إقامة توافق بمعنى من المعاني مع بنية أخرى» وفي هذا يوافق هذا التعريف تعريف بيرس بالأيقونة (انظر أيقونة).

الرمز (simbolo/ symbole): من التعريفات التي جاءت في المعجم الفلسفي لالاند يوافق الرمز «كل علامة ملموسة توحي (بمقتضى علاقة طبيعية) بشيء غائب أو لا يمكن إدراكه حسياً من ذلك أنّ «الصولجان رمز الملكيّة»» ويقول تعريف ثان «هو نظام مسترسل من الألفاظ يمثل كل واحد منها عنصراً من نظام آخر» أو أنّه «ما يمثّله شيء آخر بمقتضى علاقة مماثلة». وفي تعريف لسوزان لانجر فإنّ «الرمز كلّ صنعة تسمح لنا باستعمال تجريد». وعند نورثروب فراي يشير لفظ رمز «إلى أيّ وحدة من أيّ بنية أدبية كانت... قابلة للتحليل النقدي». ويميّز فراي بين الرمز المستعمل في الاستعارة والرمز المستعمل في الشعار والرمز المستعمل في التعالق الموضوعي. وتميّز ماري دوغلاس بين الرموز الاصطناعية والتواضعية وبين الرموز الطبيعية ولا ترى مبرّراً لعدم تسمية أنظمة الرموز أنظمة علامات، ممّا يجعل الرمز والعلامة بالنسبة إليها مترادفين. ويلاحظ رايموند فيرث أنّ الرمز في مستوى أول قد يكون تواضعياً ولكنه يصبح نقطة مرجعاً لتأويلات متعارضة وغير اتفاقية. والرموز هي العلامات التي نصادف فيها غياباً أوضح لاتفاق تأويليّ ـ قد يكون مقصوداً ـ بين المنتج والمؤوّل. ويجد إيكو أن خلاصة فيرث التداولية أقرب للمعقول وهي أن الرمز يستعمل دائماً كمرادف للعلامة وربما يقع تفضيله عليها لأنه يبدو أكثر ثقافة. ويعرّف بيرس الرمز على أنّه كل علامة مرتبطة بموضوعها بمقتضى مواضعة. ولكن بينما تحيل العلامة على موضوعها بمقتضى سببية مادية وتحيل الأيقونة على

موضوعها بمقتضى المشابهة، فإن الرمز علامة تحيل على الموضوع الذي تشير إليه بمقتضى قانون يكون في العادة في شكل تداع لأفكار عامة. ويسمّي سوسور رمزاً ما يطلق عليه بيرس اسم أيقونة ويطلق يلمسلاف تسمية الرمزية على جميع الأنظمة مثل الرسوم البيانية والألعاب والبنى القابلة للتأويل من قبيل التمثيلات والشعارات. ولذا فإن ما يسميه سوسور ويلمسلاف رمزاً يمثّل جنساً متّسعاً جداً يمكن للأنواع الموجودة تحته أن تفترق في خصوصيات كثيرة متعارضة. ويضع تودوروف تحت راية الرمزي ظواهر مختلفة جداً فيما بينها وما يجمع بينها هو قابليّتها للتأويل: فالرمزي هو كل ما يسمح بتأويل وبتحقيق معنى غير مباشر. والرمز عند هيغل علامة ولكن ليست له ما للعلامة من اعتباطية التعالق بين العبارة والمضمون، وبهذا فهو تماثلي، ولكنه تماثلي بشكل غير كاف إذ ثمّة عدم تناسب بين الرامز والمرموز: فالرامز يعبّر عن ميزة من ميزات المرموز، ولكنه يتضمن تحديدات أخرى لا علاقة لها بما يحيل عليه هذا الشكل. وبسبب عدم التناسب هذا كان الرامز غامضاً. ويعتبر إيكو أنه من المهمّ اعتبار خاصية التماثل بين الرامز والمرموز من ناحية وخاصية الغموض الجوهري في الدلالة للتعريف بالرمزي بصفة دقيقة. ويرى يونغ أنه لكي يوجد رمز يتعيّن أن يوجد تماثل وأن يوجد بالخصوص غموض في المضمون: فهي سيميائية تستلزم بلا شك نظرة أونطولوجية وميتافيزيقية. والرمز عند ريكور غير شفاف لأنه حاصل من خلال تماثل وهو سجين تنوّع اللغات والثقافات ولا يحصل إلا من خلال تأويل يظل يمثّل إشكالاً. ولكن حتى يوجد رمز لا بدّ من وجود حقيقة يحيل عليها الرمز. وقد بيّن ريكور العلاقة الوطيدة بين الرمزية والهرمينوطيقا، وبين الهرمينوطيقا ومسألة الحقيقة التي تتحدث من خلالها الرموز. ولذا يجب على الهرمينوطيقا أن تفهم اللغة من الزاوية الرمزية. والممارسة الهرمينوطيقية تعامل النص

على أنه رمز وتبعاً لذلك على أنه قابل للتأويل بصفة لانهائية أو بعبارة حديثة على أنه قابل للتفكيك.

السنن (codice/ code): كان سوسور قد تحدث عن السنن بمعان ثلاثة: الباليوغرافي والمؤسسي والتعالقي. ويستلزم مفهوم السنن في جميع الحالات مفهوم المواضعة من ناحية ومفهوم الآلية التي تتحكم فيها قواعد. ومنذ البداية يظهر السنن لا باعتباره آلية تسمح بالتواصل بقدر ما يظهر باعتباره آلية تسمح بالتحويل بين نظامين. ففكرة السنن هي وساطة بين نظامين. إلّا أنّه لو كان السنن نظاماً بسيطاً يقوم على التعالق حداً بحد بين قائمتين أو نظامين من الكيانات فإنه من غير المجدي أن نجعل السنن أساساً لنظام سيميائي. فالفكرة الأصلية للسنن كانت الفكرة الضيقة وكل صياغة جديدة بالمعنى الموسَع تتَخذ شكل تعميد جديد. وقد وقع الخلط - في ما عدا العلوم - في اللغة بين الأنموذج الضيق والأنموذج الموسع. والحقيقة أن المصطلح نفسه يصبح في أطر نظرية مختلفة مجموعة من المصطلحات متفاوتة في اللبس تربطها شبكة من المشابهات العائلية، وهذا ما يجعل إيكو يتحدث عن عائلة السنن. وضروب السنن في أبحاث بازيل برنشتاين في اللسانيات الاجتماعية «أطر دالة» وهي أيضاً احتمالات يمكن بفضلها التكهن بالعناصر البنيوية التي سيقع انتقاؤها لتنظيم المدلولات. والسنن عند لوتمان نظام نمذجة للعالم. ويحدّد بارت خمسة أنواع من السنن: سنن علاميّ وسنن ثقافيّ وسنن رمزيّ وسنن هرمينوطيقيّ وسنن تفضيليّ.

السنن الضيق (cloak): يقابل السنن الضيق مجموعات تشفّر (أو مجموعات سنن) بألفاظ كاملة وحتى بجمل وبنصوص من الواضح. فهو ينتهج طريقة المعادلات الدلالية، ويعتبر القاموس الثنائي اللغة سنناً ضيقاً (كلب = dog). ويتميّز السنن الضيق بالإفراط في التسنين. والسنن الانتقائي سنن ضيق إذ يسند مثلاً إلى

كل كتاب في مكتبة عبارة تواضعية تسمح بالتعرُّف عليه. وفي المقابل يكون السنن التمثيلي شيفرة من جميع النواحي، إذ يتوفّر من الشيفرة على إمكانية أن يكون متكوناً من شيفرات متعددة مترابطة فيما بينها وعلى أن يولد عدداً لانهائياً من الرسائل.

السيميائية العامة/ السيميائيات الخصوصية (semiotica generale/ semiotiche specifiche, sémiotique générale/ sémiotiques spécifiques): من واجب السيميائية العامّة أن تحدّد بنية شكليّة واحدة تكون أرضية لجميع الظواهر السيميائية، أي بنية لعلاقات الاستلزام المولّدة للتأويل بينما تحدّد السيميائيات الخصوصية، بحسب النظام المدروس، قواعد قوّة الضرورة السيميائية للاستلزامات أو ضعفها.

الصيغة الرمزية (modo simbolico/ mode symbolique): هي في نظرية إيكو طريقة استعمال للنصّ ويمكن تطبيقها على أيّ نص وعلى أيّ نوع من العلامة بمقتضى قرار تداولي (أريد أن أؤوّل رمزيّاً) يحدث على المستوى الدلالي وظيفة سيميائية جديدة. وتكمن خصوصية الصيغة الرمزية في أنها، إذا ما عدلنا عن تطبيقها، فإن النص يحتفظ بمعنى مستقلّ على المستوى الحرفي والمجازي (البلاغي). ووراء كلّ استراتيجية للصيغة الرمزية توجد لاهوتية لإضفاء الشرعية عليها، حتى وإن لم تكن إلّا اللاهوتية السلبية والدنيوية لتوليد الدلالة غير المحدّدة.

العلامة (segno/ signe): نجد مجموعة من الاستعمالات اليومية يتبيّن من خلالها أنّ العلامة إشارة واضحة تمكّننا من التوصل إلى استنتاجات بشأن أمر خفيّ. ويتفق الجميع على تعريف العلامة على أنها شيء يقوم مقام شيء آخر (aliquid stat pro aliquo) والشيء (aliquid) هو عبارة ملموسة أو صنف أو نمط من التعبيرات الملموسة الممكنة، ويبقى الالتباس بخصوص

ذلك الشيء الآخر الذي يحيل عليه أو الذي يقوم مقامه. وعندما يتحدّث الرواقيون عن العلامة فهم يشيرون إلى شيء واضح بصفة مباشرة يؤدي إلى استنتاج وجود شيء غير واضح مباشرة. وعندما يكون ذلك الشيء الذي يقوم مقام شيء آخر قابلاً للتأويل ولكن هذه التأويلات غامضة وغير دقيقة وغير قابلة بدورها للتاويل فعند ذلك نحصل على نوع خاص من العلامة ذات مدلول عامّ ومفتوح يقع تعريفها على أنها رمز. وقد عرّف جاكبسون كلّ علامة على أنها علاقة إرجاع. والعلامة من وجهة نظر بيرس شيء من خلال التعرّف عليه نعرف شيئاً إضافياً. وتبعاً لهذا فإنّ العلامة توجيه للتأويل وآلية تقود إلى جميع الاستنتاجات التأويلية الأبعد شأواً. وتعرّف كريستيفا العلامة على أنّها «تشابه». فالعلامة ترجع حالات متخالفة إلى «مجموعة» أو كورة (chôra) معوّضة الممارسات بمعنى والاختلافات بتشابه. والعلاقة التي تقيمها العلامة هي إذن توافق أبعاد وتطابق اختلافات. وقد وقع حصر العلامة خطأ في الأنموذج «الضيق» للمعادلة بينما تقوم فكرة العلامة على الأنموذج «الموسَّع» للاستدلال. وبحسب مورّيس فإنّ الشيء ليس علامة إلّا إذا أوّله أحدهم على أنـه علامة على شيء ما وأنّ السيميائية لا تهتمّ إذن بنوع معيّن من الأشياء بل بأشياء عاديّة عندما تساهم - وفي هذه الحالة فحسب - في عمليّة توليد الدلالة. وتبقى الخصوصية الأساسية للعلامة قدرتها على استثارة التأويل.

الكناية[*] (مجاز مرسل) (metonimia/ métonymie) : من اليونانية *metonumia* أي استبدال الاسم باسم آخر (وهو التعريف الذي يطلق أحياناً على الكناية). وهي مجاز مرسل يتمثّل على أنه

(*) استعملنا في الترجمة عبارة «كناية» لتيسير التمييز بين هذين النوعين المتشابهين من المجاز المرسل. وقد عدلنا عن تسمية الثاني مجازاً مرسلاً جزئيّاً والأول كليّاً لعدم الخلط مع التمييز الذي وضعته جماعة مو داخل الثاني بين المجاز المرسل المعمّم والمجاز المرسل المخصّص (انظر المجاز المرسل) .

استبدال بين لفظين بحسب علاقة تجاور (علاقات السبب والمسبب والحاوي والمحتوى والوسيلة بدلاً من العملية وإطلاق الرمز على المرمّز...) ويعمل خارج المضمون التصوري للفظ ولهذا فهو يهمّ التمثيلات التي تتخذ شكل موسوعة. وبينما يعمل المجاز المرسل (synecdoque) داخل المضمون التصوري للّفظ فإن هذا النوع من المجاز المرسل يستعمل واقعين مستقلّين كما يتبيّن من المثال المعروف الذي أدرجه بونّار: فعند قولنا «شرب قارورة» تكون القارورة كناية تعوّض الخمر إذ لا يقع شرب القارورة نفسها بينما عند قولنا «اشترى قارورة» تكون القارورة مجازاً مرسلاً إذ إنّه حتّى وإن عنينا الخمر فإنّنا نشتري الحاوي والمحتوى.

المجاز المرسل (sineddoche/ synecdoque): من اليونانية *sunekdokhè* أي «تضمين» أو «احتواء» بالمعنى المنطقي. ويعرَّف المجاز المرسل على أنه «استبدال بين لفظين بحسب علاقة ماصدقية أقل أو أكثر اتّساعاً» (جزء بمعنى الكلّ، كلّ بمعنى الجزء، الجنس عوضاً عن النوع، المفرد عوضاً عن الجمع والعكس بالعكس). ويحدث المجاز المرسل استبدالات داخل المضمون التصوّري للّفظ وتبعاً لهذا يمكن قصره على التمثيلات الدلالية في شكل قاموس. وتميّز جماعة مو بين المجاز المرسل المعمّم والمجاز المرسل المخصّص حيث يتطلب الثاني جزءاً تأويلياً أقل مما يتطلبه المجاز المرسل المعمم. وبالفعل فإنه في المجاز المرسل المخصص يقع الصعود من العقدة السفلى في شجرة فورفريوس إلى العقدة العليا التي لا يمكن أن تكون إلّا واحدة بينما في المجاز المرسل المعمِّم ينبغي النزول من العقدة العليا إلى واحدة من العقد الكثيرة السفلي المحتملة. فالمجاز المرسل هو استبدال المعنم بواحد من معيناماته أو استبدال المعينم بالمعنم الذي ينتمي إليه. ويسمي إيكو المعنم المستعار منه «ناقلاً» والمعنم المستعار له «حاملاً».

المدلول (significato/ signifié): يعرّف إيكو في مرحلة أولى المدلول على أنّـه كلّ ما من شأنه أن يميّز إرجاعاً ما على الأقل في عالم ممكن. ولذا يمكن تعريف مدلول عبارة على أنه جميع ما هو قابل للتأويل. ويميّز البعض بين مدلول الألفاظ المفردة أو المدلول المعجمي والمدلول النصي وبين المدلول المباشر وغير المباشر. وفي حالة المدلول غير المباشر يتعيّن على المتلقّي أن يقوم بعمليات تعاون تأويلي بينما يمكنه أن يفهم المدلول المعجمي بصفة آلية على أساس معرفته باللغة «ل». وتتحدّث الغنوصيّة عن مدلول إدراكي وتبدو عبارة «مدلول» في الوقت نفسه مقولة دلالية ومقولة تنتمي إلى ظاهراتية الإدراك الحسّي. ومن خلال مقترحات غرايس يتبيّن أن فهم المدلول المقامي لا يرتبط بمسألة المدلول التي هي من مشمولات علم الدلالة بل بمسألة التداولية. ولا يوجد مدلول حرفي للألفاظ والمدلول الحرفي لقول ما يتوقّف دائماً على السياقات وعلى اعتبار الافتراضات الأساسية. ويقول فيتغنشتاين إن مدلول كلمة هو استعمالها في اللغة وإن فهم كلمة يعني معرفة كيفية استعمالها والقدرة على تطبيقها.

المرموزة (allegoria/ allégorie): يميّز غوته الرمز عن المرموزة: فبينما الرمز يشير بصفة غير مباشرة تشير المرموزة بصفة مباشرة. كما أنّ المرموزة تتوجّه إلى العقل في حين يتوجه الرمز إلى الإدراك الحسي. وإذا كانت المرموزة اعتباطية وتواضعية فإن الرمز مباشر ومبرّر: فعوض أن يكون الشيء موجوداً لحدّ ذاته نكتشف أنّ له معنى ثانياً. وتستعمل المرموزة ما هو خصوصي مثالاً لما هو شامل بينما يتمّ في الرمز إدراك الشامل في ما هو خصوصيّ. وفي المرموزة يكون المدلول واجباً بينما الرمز يؤوَّل ويعاد تأويله بصفة لاشعورية. إنّ المرموزة تحوّل التجربة إلى تصوّر والتصوّر إلى صورة، ولكن على نحو يكون فيه التصوّر دائماً محدّداً في الصورة وموجوداً فيها وقابلاً للتعبير.

المسترسل (continuum): هو المادّة التي تعبّر عنها العلامات والتي من خلاله تعبّر. والمادّة هي ما سمّاه بيرس الموضوع الديناميكي. والمسترسل هو نفسه الذي يقع التعبير عنه ولكنه مجزّأ من قبل المضمون.

الموسوعة (enciclopedia/ encyclopédie): إنها المجموعة المسجّلة لجميع التأويلات والتي يمكن أن نتصورها موضوعياً على أنها مكتبة المكتبات حيث تكون المكتبة أيضاً أرشيفاً لجميع المعلومات التي تمّ بطريقة من الطرق تسجيلها. ولكن الموسوعة في الواقع غير قابلة للوصف في كليّتها. إذ إنّ سلسلة التأويلات غير محدّدة مادياً وغير قابلة للتصنيف. والموسوعة باعتبارها كليّة التأويلات تتضمن أيضاً تأويلات متناقضة. ثم إنّ النشاط النصّي الذي نقوم به انطلاقاً من الموسوعة يغيّر مع مرور الزمن الموسوعة حتى إنّ تصوّراً شاملاً ومثالياً عنها، إن كان ذلك ممكناً، يكون غير مكتمل في اللحظة التي يتمّ فيها. والموسوعة باعتبارها نظاماً موضوعياً لتأويلاتها يتمّ امتلاكها على وجوه مختلفة من قبل مختلف مستعمليها. ويعرّف إيكو الموسوعة على أنها فرضية ضابطة (ipotesi regolativa) يقرّر المتلقّي على أساسها وعند تأويل نص ما أن يبني جزءاً من موسوعة تسمح له بأن يعطي إلى النص أو إلى المرسل جملة من الإمكانيات الدلالية. ويتضح أن الموسوعة باعتبارها فرضية ضابطة لا تتخذ شكل شجرة بل شكل جذمور حيث لا توجد نقاط أو مواضع بل خطوط ربط فحسب.

الموضوع الديناميكي/ الموضوع المباشر (/oggetto dinamico oggetto immediato): الموضوع الديناميكي هو الشيء في حدّ ذاته وهو الذي يحرّك إنتاج العلامة. وكلّ علامة تعبّر بصفة مباشرة عن موضوع مباشر، يمكن تعريفه على أنه مضمونها، ولكن لكي تشير إلى موضوع ديناميكي. والموضوع المباشر هو الطريقة التي تعطي بها العلامة الموضوع الديناميكي. وفي رأي بيرس يشير الموضوع

المباشر بكل تأكيد إلى معنى موجود ضمنياً في الموضوع الديناميكي. والموضوع الديناميكي الذي تحدّث عنه بيرس يوافق المسترسل أو المادة بينما الموضوع المباشر هو التعبير الذي بواسطته تعبّر العلامة عنه أي المضمون. والمسترسل هو نفسه ولكنه مجزّأ من قبل المضمون. ومن خلال صياغة الموضوعات المباشرة وإعادة تعريفها باستمرار بواسطة مؤوّلات متعاقبة يتغيّر باستمرار الشكل المعترف به للموضوع الديناميكي.

النظام ـ سنن (s-codice/ s-code): يشير إيكو بهذا المصطلح إلى الأنظمة الأحادية المستوى مثل السنن الصوتمي الذي هو «نظام ـ سنن» عناصره خالية من المعنى، إذ هي لا توافق أي شيء وليست قابلة للتعالق مع أي مضمون كان. والسمات المميزة للصواتم تنتمي إلى نظام خالص من المواقع ومن المقابلات أي تنتمي إلى بنية. والأنظمة ـ سنن هي أنظمة لجعل فضاء المضمون أو عالمه مناسباً. فنظام ـ سنن القرابة مثلاً يعالق وحدات معجمية بمواقع في نظام القرابة، وهذا النظام حتى وإن سميَ سنن القرابة فهو في الواقع نظام ـ سنن مستقلّ عن اللغة.

ثبت المصطلحات

عربي	فرنسي	إيطالي
إثبات	affirmation	affermazione
أثر	trace	traccia
أحادي التعبير	holophrastique	olofrastico
إحالة	référence	referenza/ riferimento
إخبار	assertion	asserzione
أداة/ وسيلة	instrument	strumento
الإدراك البسيط	simplex apprehensio	simplex apprehensio
إدراك حسّيّ	perception	percezione
إدغام	synérèse	sineresi
إرجاع	renvoi	rinviato
أسلبة	stylisation	stilizzazione
إسهاب/ إطناب	redondance	ridondanza
إشارة	indication	indicazione
إشاري	déictique	deittico
أطر	frames	frames
إعادة	reprise	ripresa
إلحاق	adjonction	aggiunzione
أنموذج	modèle/ paradygme	modello/ paradigma

archetipo	archétype	أنموذج أصلي
primitivi	primitifs	أوليّات
brevitas	brevitas	إيجاز
icona	icône	أيقونة
abduzione	abduction	احتمال
sostituzione	substitution	استبدال
anomalia	anomalie	استحالة
sillessi	syllepse	استخدام
inferenza	inférence	استدلال
metafora	métaphore	استعارة
induzione	induction	استقراء
implicazione	implication	استلزام
iperonimo	hypéronyme	اسم جنس
iponimo	hyponyme	اسم نوع
hyperbaton/ parentesi	hyperbate/ parenthèse	اعتراض
litote	litote	اقتصاد/ تخفيف
presupposizione	présupposition	اقتضاء
reticenza	réticence	اكتفاء
anacoluto	anacoluthe	التفات
deriva	dérive	انحراف
prova	preuve	برهان
argomentazione/ dimostrazione	argumentation/ démonstration	برهنة
struttura	structure	بنية
conseguente	conséquent	تالٍ
interpretanza	interprétance	تأوّل
permutazione	permutation	تبديل/ استبدال موقعيّ
empirismo	empirisme	تجريبية

epifania	épiphanie	تَجَلٍّ
conversazionale	conversationnel	تحادثيّ
spostamento	déplacement	تحويل
attualizzazione	actualisation	تحيين
associazioni	association	تداعيات
associazioni idiosincratiche	association idiosyncrasiques	تداعيات فرديّة
pragmatica	pragmatique	تداوليّة
gerarchizzazione	hiérarchisation	تراتب
sinonimia	synonymie	ترادف
gradatio	gradatio	ترقٍّ
concatenazione	concaténation	تسلسل
condizionale	conditionnel	تشارطيّ
isotopia	isotopie	تشاكل دلاليّ
preterizione	prétérition	التصريح بعد الإبهام
ossimoro	oxymoron	تضادّ
identità	identité	تطابق
correlazione	corrélation	تعالق
enumerazione	énumération	تعداد
definizione	definizione	تعريف/ تحديد
motivazione	motivation	تعليل/ تبرير
designazione	désignation	تعيين
designazione rigida	désignation rigide	تعيين قارّ/ صارم
enfasi	emphase	تفخيم
decostruzione	déconstruction	تفكيك
opposizione	opposition	تقابل
articolazione	articulation	تقطيع
doppia articolazione	double articulation	تقطيع مزدوج
condensazione	condensation	تكثيف

epifora	épiphore	تكرار (في ذيل الجمل)
anafora	anaphore	تكرار (في صدر الجمل)
geminatio	geminatio	تكرار/ تضعيف
rappresentazione	représentation	تمثيل
rappresentazione stereotipa	représentation stéréotypée	تمثيل مقولب
rappresentazione componenziale	représentation componentielle	تمثيل مكوّنيّ
proporzione	proportion	تناسب
simmetria	symétrie	تناظر
paradosso	paradoxe	تناقض
sovrapposizione	superposition	تنضيد
intonazione/ tono	intonation/ ton	تنغيم
occorrenza	occurrence	توارد
comunicazione	communication	تواصل
convenzionale	conventionnel	تواضعيّ
semiosis	sémiosis	توليد الدلالة
semiosi illimitata	sémiosis illimitée	توليد الدلالة اللامتناهية
combinazione	combinaison	توليف
rizoma	rhizome	جذمور
allitterazione	allitération	جناس استهلالي/ تكرار حروف
anagramma	anagramme	جناس تصحيفي
assonanza	assonance	جناس صوتيّ
genere	genre	جنس
sostanza	substance	جوهر

caso	cas	حالة
deixis	deixis	حالة إشارة
tenore	teneur	حامل
soppressione	suppression	حذف
asindeton	asyndhète	حذف أدوات العطف
apocope	apocope	حذف أو ترخيم
ellissi	ellypse	حذف إيجازي/ إضماريّ
sincope	syncope	حذف داخل الكلمة
sinestesie	synesthésie	حسّ متزامن
pleonasmo	pléonasme	حشو
favola	fable	حكاية
giudizio	jugement	حكم
predicazione	prédication	حمل
proprietà	propriété	خاصيّة
proprietà sintetica	propriété synthétique	خاصيّة تأليفية
proprietà analitica	propriété analytique	خاصيّة تحليلية
script	script	خطاطة
fantascienza	science fiction	خيال علميّ
significante	signifiant	دالّ
competenza enciclopedica	compétence encyclopédique	دراية موسوعيّة
significazione	signification	دلالة
connotazione	connotation	دلالة حافّة
denotazione	dénotation	دلالة صريحة
indizio	indice	دليل/ مؤشّر
emic	emic	ذو وظيفة/ وظيفيّ
test della negazione	test de la négativité	رائز النفي

messaggio	message	رسالة
disegno	dessin	رسم
schema proporzionale	schéma proportionnel	رسم متناسب
simbolo	symbole	رمز
ironia	ironie	سخرية
nebulosa	nébuleuse	سديم
catena significante	chaine signifiante	سلسلة دالّة
marca	marque	سمة/ مؤشّر
codice	code	سنن
codificare	codifier	سنّن
contesto	contexte	سياق
sceneggiatura	scénario	سيناريو
insegna	enseigne	شارة
emblema	emblème	شعار
formalizzazione	formalisation	شكلنة
cifra	chiffre	شيفرة
vero	vrai	صادق
valido	valide	صحيح
verità	vérité	صدق/ حقيقة
esplicito	explicite	صريح
classe	classe	صنف
fonema	phonème	صوتم
fonologico	phonologique	صوتميّ/ صواتيّ
figura	figure	صورة/ وجه
figure dell'espressione	figure de l'expression	صورة شكل
figure del contenuto	figure du contenu	صورة مضمون
modo	mode	صيغة/ طريقة

implicito	implicite	ضمنيّ
entimema	enthymème	ضمير/ قياس إضماري
fenomenologia	phénoménologie	ظاهراتيّة
circostanza	circonstance	ظرف
mondo possibile	monde possible	عالم ممكن
espressione composta	expression composée	عبارة مركّبة
espressione semplice	expression simple	عبارة مفردة
accidente/ sintomo	accident/ symptôme	عرض
metrica	métrique	عروض
chiasmo	chiasme	عكس
segni indicativi	signes indicatifs	علامات إشاريّة
segni prognostici	signes diagnostiques	علامات تشخيصيّة
causa	cause	علّة/ سبب
semantica interpretativa	sémantique interprétative	علم الدلالة التأويلية
semantica intensionale	sémantique intensionnelle	علم الدلالة المفهومية
semantica componenziale	sémantique componentielle	علم الدلالة المكوّنية
processi percettivi	processus perceptif	عمليّات إدراكية
processi di categorizzazione	processus de catégorisation	عمليّات المقولة
fine	finalité	غاية
sincategorematico	syncatégorématique	غير مقوليّ
etic	etic	غير وظيفيّ
agente/ attante	agent/ actant	فاعل
contro agente	contre agent	فاعل مضادّ

idiosincratico	idiosyncrasique	فرديّ/ خصوصيّ
ipotesi	hypothèse	فرضيّة
ipotesi regolativa	hypothèse régolative	فرضيّة ضابطة
suppositio impropria	suppositio impropria	فرضية غير ملائمة
paratassi	parataxe	فصل
differenza	différence	فصل/ اختلاف
differenza specifica	différence spécifique	فصل نوعيّ
atto	acte	فعل
atto di significazione	acte de signification	فعل دلالي
zeugma	zeugme	فكّ
dizionario	dictionnaire	قاموس
legge	loi	قانون
proposizione	proposition	قضيّة
inversione	inversion	قلب
ipallage	hypallage	قلب أو مقلوب
regole conversazionali	règles conversationnelles	قواعد المحادثة
enunciato	énoncé	قول
sillogismo	syllogisme	قياس
sillogismo ipotetico	syllogisme hypothétique	قياس افتراضيّ
sillogismo apodittico	syllogisme apodictique	قياس يقينيّ
falso	faux	كاذب
essere	être	كائن/ وجود
perifrasi	périphrase	كناية عن الموصوف
entità	entité	كيان
enigma	énigme	لغز
rebus	rébus	لغز مصوّر

termine	terme	لفظ/ حدّ
idioletto	idiolecte	لهجة فردية
materia	matière	مادّة
estensione	extension	ماصدق
essenza	essence	ماهية
iperbole	hyperbole	مبالة
concetto	concept	متصوَّر
ricevente	récepteur	متلقٍّ
parabola	parabole	مثل
tropo	trope	مجاز/ صورة بيانيّة
catacresi	catachrèse	مجاز شائع
paronomasia/ sineddoche	paronomase/ synecdoque	مجاز مرسل
metonimia	métonymie	مجاز مرسل/ كناية
sineddoche caratterizzante	synecdoque particularisante	مجاز مرسل مخصّص
sineddoche generalizzante	synecdoque généralisante	مجاز مرسل معمّم
omonimia	homonymie	مجانسة/ اشتراك لفظي
mimesis	mimesis	محاكاة
predicato	prédicat	محمول
cancellazione	effacement	محو
proposito	propos	محور
significato	signifié	مدلول
significato convenzionale	signifié conventionnel	مدلول تواضعيّ
significato situazionale	signifié situationnel	مدلول مقاميّ
gerarchia	hiérarchie	مراتبية

sinonimo	synonyme	مرادف
referente	référent	مرجع
mittente	émetteur	مرسل
sintagma	syntagme	مركّب
sintagma preformato	syntagme préformé	مركّب مسبق التشكيل
allegoria	allégorie	مرموزة
bersaglio	cible	مرمى/ هدف
uguaglianza	égalité	مساواة
effetto	effet	مسبّب/ معلول
continuum	continuum	مسترسل
metaforizzato	métaphorisé	مستعار له
metaforizzante	métaphorisant	مستعار منه
postulato	postulat	مسلّمة
similarità/ somiglianza	similitude/ ressemblance	مشابهة/ تشابه
reduplicatio	reduplicatio	مضاعفة
contenuto	contenu	مضمون
equivalenza	équivalence	معادلة
lessico	lexique	معجم
definiens	definiens	معرّف
definiendum	definiendum	معرّف به
semema	sémème	معنم
senso	sens	معنى
designatore rigido	désignateur rigide	معيّن قارّ/ محدّد صارم
sema	sème	معينم
intensione/nozione	intension/notion	مفهوم
comparazione	comparaison	مقارنة
intentiones secundae	intentiones secundae	مقاصد ثانوية

situazione	situation	مقام
antecedente	antécédent	مقدّم
premessa	prémisse	مقدّمة
stereotipo	stéréotype	مقولب
categoria	catégorie	مقولة
categorematico	catégorématique	مقوليّ
componenti semantiche	composantes sémantiques	مكوّنات دلاليّة
implicatura	implicature	ملازمة/ استلزام
analogia	analogie	مماثلة/ تماثل
pertinente	pertinent	مناسب
pertinentizzazione	mise en pertinence	مناسبة
logica dei relativi	logique des relatifs	منطق الإضافات
logica utens	logica utens	منطق الاستعمال
logica docens	logica docens	منطق التعلّم
logica modale	logique modale	منطق جهي
convenzione	convention	مواضعة
vettore	vecteur	موجّه
enciclopedia	encyclopédie	موسوعة
indicatore	indicateur	مؤشّر
topic	topique	موضع/ متحدّث عنه
locale	local	موضعيّ
oggetto	objet	موضوع
soggetto	sujet	موضوع/ ذات
oggetto dinamico	objet dynamique	موضوع ديناميكي
oggetto immediato	objet immédiat	موضوع مباشر
atteggiamento proposizionale	comportement propositionnel	موقف قضويّ
interpretante	interprétant	مؤوّل

qualità	qualité	ميزة
veicolo	véhicule	ناقل
grammatica trasformazionale	grammaire transformationnelle	نحو تحويليّ
attività testuale	activité textuelle	نشاط نصّيّ
sistema	système	نظام
sistema fonologico	système phonologique	نظام صوتميّ
trasposizione	transposition	نقل
antitesi	antithèse	نقيضة
tipo	type	نمط
tipologia	typologie	نمطيّة
specie	espèce	نوع
chiaro	clair	واضح
funtivo	fonctif	واظف
tonema	tonème	وحدة تنغيميّة
lessema	lexème	وحدة معجميّة
ipotiposi	hypotypose	وصف دقيق/ مؤثّر
polisindeto	polysyndète	وصل أدوات العطف
funzione conoscitiva	fonction conoscitive	وظيفة عرفانيّة

المراجع

1 ـ العربية

كتب

أرسطو. **الخطابة**. حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1959.

ـــــــ. **في التأويل**. ترجمة ابن رشد؛ تحقيق جبرا جهامي.

ألف ليلة وليلة. بيروت: دار العودة، 1988.

إيكو، أمبرتو. **اسم الوردة**. ترجمة أحمد الصمعي. تونس: دار التركي للنشر، 1991.

ـــــــ. ـــــــ ط2. طرابلس، ليبيا: دار أويا، 1998.

ـــــــ. ـــــــ ط3. طرابلس، ليبيا: دار الكتاب الجديدة، 2003.

ـــــــ. **باودولينو**. ترجمة نجلا حمود وبسام حجار. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003.

ـــــــ. **جزيرة اليوم السابق**. ترجمة أحمد الصمعي. طرابلس، ليبيا: دار أويا، 2000.

ـــــــ. القارئ في الحكاية. ترجمة أنطوان أبو زيد. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

2 ـ الأجنبية

Books

Atti(gli) di linguistia: Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio. A cura di Marina Sbisà, [scritti di J. L. Austin... [et al.]. Milano: Feltrinelli, 1978. (SC/10 [i. e. dieci] Readings; 7)

Ajdukiewicz, K. [et al.]. *La Struttura logica del linguaggio.* A cura di Andrea Bonomi. Milano: Bompiani, 1973. (Idee nuove; v. 57)

Barnes, Jonathan, Malcolm Schofield and Richard Sorabji. *Articles on Aristotle.* London: Duckworth, 1975-1979. 4 vols.
vol. 1: *Science.*

Barthes, Roland. *Elementi di semiologia.* Torino: Einaudi, 1976.

———. *Sistema della moda.* Torino: Einaudi, 1972.

———. *Système de la mode.* Paris: Editions du Seuil, 1967.

———. *S/Z.* Paris: Editions du Seuil, 1970.

———. ———. Torino: Einaudi, 1973.

Bateson, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind; Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology.* San Francisco: Chandler Pub. Co., [1972]. (Chandler Publications for Health Sciences)

———. *Verso un'ecologia della mente.* Milano: Adelphi, 1976.

Bernstein, B. *Class, Code and Control.* London: Routledge and Kegan Paul, 1971.

Borges, J. L. *Obras Completas.* [Buenos Aires]: Emecé Editores. [1953-].
vol. 1: *Historia de la eternidad.*

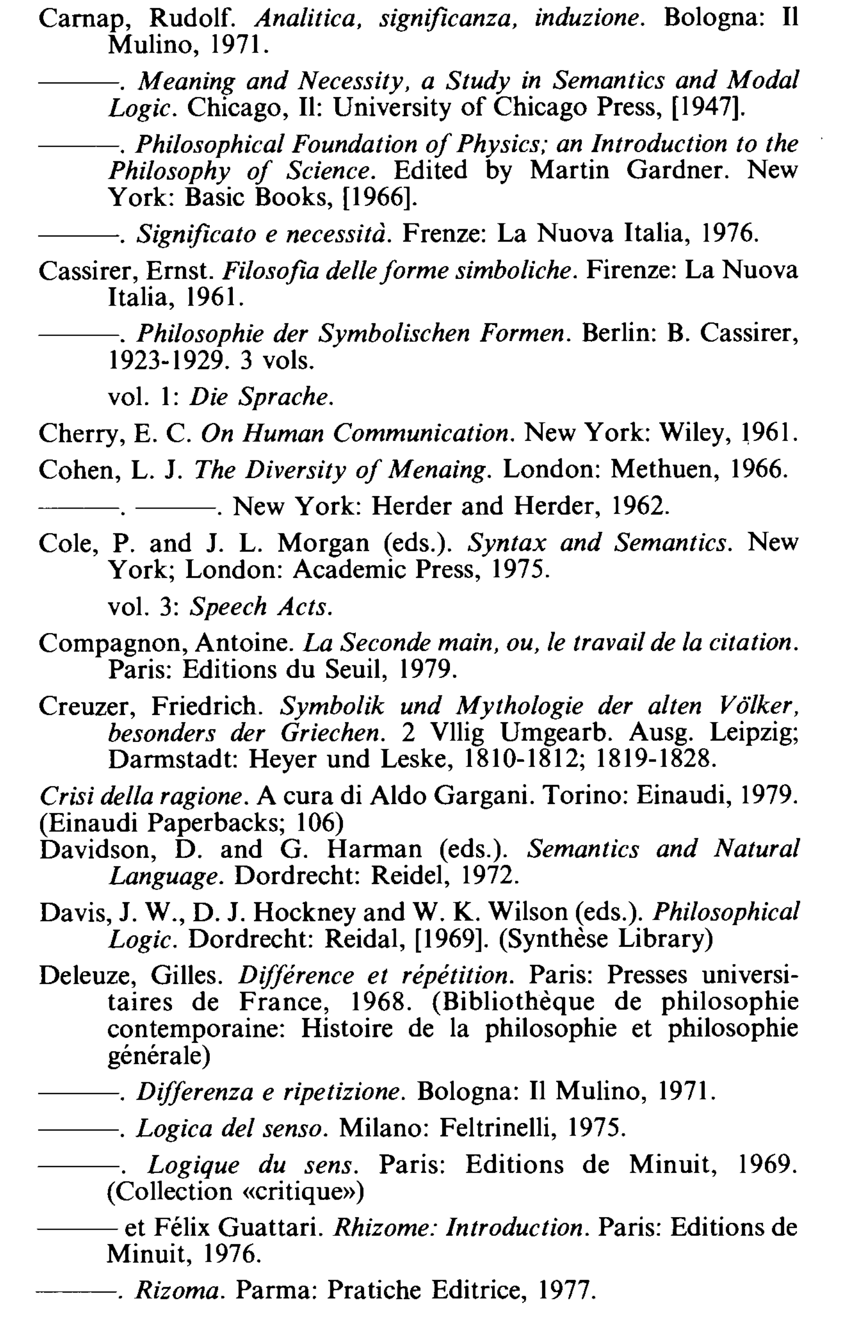
———. *Storia dell'eternità.* Milano: Il Saggiatore, 1962.

Bréhier, Emile. *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme.* 2ème ed. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1928. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Brooke-Rose, Christine. *A Grammar of Metaphor.* London: Secker and Warburg, 1958.

Brown, Dan. *Da Vinci code.* Paris: J. C. Lattès, 2005.

Buyssens, Eric. *Les Langages et le discours; essai de linguistique fonctionnelle dans le cadre de la sémiologie.* Bruxelles: Office de publicité, 1943.



Carnap, Rudolf. *Analitica, significanza, induzione*. Bologna: Il Mulino, 1971.

———. *Meaning and Necessity, a Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago, Il: University of Chicago Press, [1947].

———. *Philosophical Foundation of Physics; an Introduction to the Philosophy of Science*. Edited by Martin Gardner. New York: Basic Books, [1966].

———. *Significato e necessità*. Frenze: La Nuova Italia, 1976.

Cassirer, Ernst. *Filosofia delle forme simboliche*. Firenze: La Nuova Italia, 1961.

———. *Philosophie der Symbolischen Formen*. Berlin: B. Cassirer, 1923-1929. 3 vols.

vol. 1: *Die Sprache*.

Cherry, E. C. *On Human Communication*. New York: Wiley, 1961.

Cohen, L. J. *The Diversity of Menaing*. London: Methuen, 1966.

———. ———. New York: Herder and Herder, 1962.

Cole, P. and J. L. Morgan (eds.). *Syntax and Semantics*. New York; London: Academic Press, 1975.

vol. 3: *Speech Acts*.

Compagnon, Antoine. *La Seconde main, ou, le travail de la citation*. Paris: Editions du Seuil, 1979.

Creuzer, Friedrich. *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. 2 Vllig Umgearb. Ausg. Leipzig; Darmstadt: Heyer und Leske, 1810-1812; 1819-1828.

Crisi della ragione. A cura di Aldo Gargani. Torino: Einaudi, 1979. (Einaudi Paperbacks; 106)

Davidson, D. and G. Harman (eds.). *Semantics and Natural Language*. Dordrecht: Reidel, 1972.

Davis, J. W., D. J. Hockney and W. K. Wilson (eds.). *Philosophical Logic*. Dordrecht: Reidal, [1969]. (Synthèse Library)

Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: Presses universitaires de France, 1968. (Bibliothèque de philosophie contemporaine: Histoire de la philosophie et philosophie générale)

———. *Differenza e ripetizione*. Bologna: Il Mulino, 1971.

———. *Logica del senso*. Milano: Feltrinelli, 1975.

———. *Logique du sens*. Paris: Editions de Minuit, 1969. (Collection «critique»)

——— et Félix Guattari. *Rhizome: Introduction*. Paris: Editions de Minuit, 1976.

———. *Rizoma*. Parma: Pratiche Editrice, 1977.

De Mauro, T. *Senso e significato*. Bari: Adriatica, 1971.

Derrida, Jacques. *Limited Inc.: abc...* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1977.

———. *Marges de la philosophie*. [Paris]: Editions de Minuit, [1972]. (Collection «critique»)

Di Bernardo, Giuliano. *Introduzione alla logica dei sistemi normativi*. Bologna: Il Mulino, 1972. (Quaderni della «rassegna italiana di sociologia»; 5)

Dictionary of Philosophy and Psychology. New York: Macmillan, 1902.

Diels, H. e W. Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechiseh und Deutsch*. 6. verb. aufl. hrsg. von Walther Kranz. Bari: Laterza, 1975.

———. ———. [Berlin]: Weidmann, 1951-1952. 3 vols.

Douglas, M. *I Simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale*. Torino: Einaudi, 1979.

———. *Natural Symbols*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.

Ducrot, Oswald. *Dire et ne pas dire: Principes de sémantique linguistique*. [Paris]: Hermann, [1972]. (Collection savoir)

Dummet, Michael. *Frege: Philosophy of Language*. London: Duckworth, 1973.

———. ———. 2nd ed. London: Duckworth, 1981.

Eco, Umberto. *Dire quasi la stessa cosa: Esperienze di traduzione*. Milano: Bompiani, 2003. (Studi Bompiani. Il Campo semiotico)

———. *Le Forme del contenuto*. [Milano]: Bompiani, [1971]. (Nuovi Saggi Italiani; 8)

———. *I Limiti dell'interpretazione*. Milano: Bompiani, 1990.

———. *Lector in fabula: La Cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. Milano: Bompiani, 1979. (Il Campo semiotico. Studi Bompiani; 22)

———. *La Misteriosa fiamma della regina Loana*. Milano: Bompiani, 2000.

———. *Opera aperta, Bompiani, Milano; Ora le poetiche di Joyce. Dalla «Summa» al «Finnegans Wake»*. Milano: Bompiani, 1962; 1966.

———. *Segno*. Milano: Oscar Mondadori ed., 1980.

———. *Sei passeggiate nei boschi narrativi*. Milano: Bompiani, 1994.

———. *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Milano: Bompiani, [n. d.].

———. ———. Torino: Einaudi, 1997.

———. *Semiotics and Philosophy of Language*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1984.

———. *La Struttura assente. Introduzione alla ricerca semiologica*. Milano: Bompiani, 1968. (Saggi Tascabili Bompiani; 202)

———. *Trattato di semiotica generale*. Milano: Bompiani, 1975.

———. e T. A. Seboek (eds.). *Il Segno dei tre. Peirce, Holmes, Dupin*. Milano: Bompiani, 1983.

Eikmeyer, Hans-Jürgen and Hannes Rieser. *Words, Worlds, and Contexts: New Approaches in Word Semantics*. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1981. (Research in Text Theory; v. 6)

Enciclopedia. Torino: Einaudi, 1977-.

Enciclopedia XII. Torino: Einaudi, 1981.

Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze delle arti e dei mestieri. Bari: Laterza, 1968.

Encyclopédie, ou, dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Par une société de gens de lettres; mis en ordre et publié par M. Diderot. Paris: Durand, 1751-1765.

Faccani, R. e Umberto Eco. *I Sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*. Milano: Bompiani, 1969.

Firth, Raymond. *I Simboli e le mode*. Roma-Bari: Laterza, 1977.

———. *Symbols: Public and Private*. London: Allen and Unwin, [1973].

Fodor, Janet Dean. *Semantics: Theories of Meaning in Generative Grammar*. New York: Crowell, 1977. (Language and Thought Series)

Fornari, Franco. *Simbolo e codice: dal processo psicoanalitico all'analisi istituzionale*. Milano: Feltrinelli, 1976. (Psicologia e psicoanalisi)

Frege, G. *Logica e aritmetica*. Torino: Boringhieri, 1977.

French, Peter A., Theodore E. Uehling, Jr., and Howard K. Wettstein. *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979.

Freud, Sigmund. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. Wien: Deuticke, 1905.

———. *Die Traumdeutung*. Leipzig: F. Deuticke, 1900.

Frye, Northrop. *Anatomia della critica*. Torino: Einaudi, 1977.

———. *Anatomy of Criticism; Four Essays*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Garroni, Emilio. *Ricognizione della semiotica: Tre Lezioni*. Roma: Officina, 1977. (Segno e interpretazione; 1)

Gear, Maria Carmen et Ernesto César Liendo. *Sémiologie psychanalitique*. Paris: Editions de Minuit, 1974.

Geckeler, Horst [et al.]. *Logos semantikos: Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu, 1921-1981*. Madrid; Berlin; New York: W. de Gruyter, 1981. 5 vols.

Gilson, Etienne Henry. *Le Thomisme; introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. 5ème éd. rev. et augm. Paris: J. Vrin, 1947-.

Glyph. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1977-1981. 8 vols. (Textual Studies)

Goldschmidt, Victor. *Le Système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: J. Vrin, 1953. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Goodman, Nelson. *Languages of Art; an Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis: Bobbs-Merril, [1968].

———. *Linguaggi dell'arte*. Milano: Il Saggiatore, 1976.

Goux, Jean Joseph. *Economie et symbolique: Freud, Marx*. Milano: Feltrinelli, 1976.

———. ———. Paris: Editions du Seuil, [1973].

Greimas, A.- J. *Semantica strutturale*. Milano: Rizzoli, 1968.

———. *Sémantique structurale, recherche de méthode*. Paris: Larousse, 1966. (Langue et langage)

Groupe U.-J. Dubois. *Retorica generale*. Milano: Bompiani, 1976.

——— [et al.]. *Rhétorique générale*. Paris: Larousse, [1970]. (Langue et langage).

Hegel, G. W. F. *Ästhetik*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1955; 1817-1829.

———. *Estetica*. Torino: Einaudi, 1976.

Henry, Albert. *Metonimia e metafora*. Torino: Einaudi, 1975.

———. *Métonymie et métaphore*. Paris: Klincksieck, 1971. (Bibliothèque française et romane. Sér. A: Manuels et études linguistiques; 21)

Hjelmslev, Louis. *I Fondamenti della teoria del linguaggio*. Torino: Einaudi, 1968.

———. *Omkring Spogteoriens grundlaeggelse, Munksgaard, Kobenhavn*. Nuova ed. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1943.

———. *Prolegomena to a Theory of Language*. Translated by Francis J. Whitefield. [rev. English ed.]. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1961.

Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen.* Halle: M. Niemeyer, 1913-1922. 2 vols.

———. *Ricerche logiche.* Milano: Il Saggiatore, 1968.

International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, Il: University of Chicago Press, [1938].

Ippocrate. *Opere.* A Cura di M. Vegetti. Torino: Boringhieri, 1967; 1980.

———. ———.Torino: Utet, 1965.

Jakobson, Roman. *Coup d'oeil sur le développement de la sémiotique.* Bloomington, IN; Atlantic Highlands, NJ: Research Center for Language and Semiotic Studies, 1974.

———. *Lo Sviluppo della semiotica.* Milano: Bompiani, 1978.

———. *Saggi di linguistica generale.* Milano: Feltrinelli, 1966.

——— and Morris Halle. *Fundamentals of Language.* 'S-Gravenhage: Mouton, 1956. (Janua Linguarum; nr. 1)

Jung, C. G. *Von den Wurzeln des Bewussteins; Studien über den Archetypus.* Zürich: Rasher, 1954. (Psychologische Abhandlungen; Bd. 9)

Kahn, David. *The Codebreakers; the Story of Secret Writing.* New York: Macmillan, [1967].

———. *La Guerra dei Codici.* Milano: Mondadori, 1969.

Katz, Jerrold J. *Propositional Structure and Illocutionary Force: A Study of the Contribution of Sentence Meaning to Speech Acts.* New York: Crowell, 1977. (The Language and Thought Series)

———. *Semantic Theory.* New York: Harper and Row, [1972]. (Studies in Language)

——— [and] Paul M. Postal. *An Integrated Theory of Linguistic Descriptions.* Cambridge, MA: MIT Press, [1964]. (Special Technical Report; no. 9. MIT Press Research Monograph Series; no. 26)

Kiefer, F. (ed.). *Studies in Syntax and Semantics.* Dordrecht: Reidal, [1970]. (Foundations of Language. Supplementary Series; v. 10)

Kiefer, Howard E. and Milton K. Munitz (eds.). *Language, Belief and Metaphysics.* Albany, NY: State University of New York Press, [1970]. (Contemporary Philosophic Thought; [v. 1])

Kripke, S. *Nome e Necessità.* Torino: Boringhieri, 1982.

Kristeva, Julia. *La Révolution du langage poétique; l'avant-garde à la fin du XIX^e^ siècle, Lautréamont et Mallarmé.* Paris: Editions du Seuil, [1974]. (Tel quel)

———. *La Rivoluzione del linguaggio poetico*. Padova: Marsilio, 1979.

———. *Σημειοτιχή*. Milano: Feltrinelli, 1978.

———. *Σημειοτιχή. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Editions du Seuil, 1969.

Lacan, Jacques. *Ecrits*. Paris: Editions du Seuil, 1966.

———. *Scritti*. Torino: Einaudi, 1974.

———. *Le Séminaire de Jacques Lacan*. Texte établi par Jacques-Alain Miller. [Paris]: Editions du Seuil, [1973-]. (Le Champ freudien)

vol. 1: *Les Ecrits techniques de Freud (1953-54)*.

———. *Seminario*. Torino: Einaudi, 1978.

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Milano: Isedi, 1971.

———. ———. Paris: Presses universitaires de France, 1926.

Langer, Susanne Katherina. *Feeling and Form; a Theory of Art...* New York: Scribner, 1953.

———. *Sentimento e forma*. Milano: Feltrinelli, 1965.

Lausberg, M. *Handbuch der Literarischen Rhetorik, eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. München: M. Hueber, 1960. 2 vols.

Leech, G. *Semantics*. Harmondsworth: Penguin Books, 1974.

Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, [1958].

———. *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore, 1966.

———. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, [1964].

———. *L'Homme nu*. [Paris]: Plon, [1917]. (His Mythologique; 4)

———. *Il Crudo e il cotto*. Milano: Il Saggiatore, 1966.

———. *L'Origine des manières de table*. [Paris]: Plon, [1968?]. (His Mythologiques; 3).

———. *Le Origini delle buone maniere a tavola*. Milano: Il Saggiatore, 1971.

———. *Razza e storia e altri Studi di antropologia*. Torino: Einaudi, 1967.

———. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses universitaires de France, 1949. (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Psychologie et sociologie)

———. *Le Strutture elementari della parentela*. Milano: Feltrinelli, 1969.

———. *L'Uomo nudo*. Milano: Il Saggiatore, 1974.

Levin, Samuel R. *The Semantics of Metaphor*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1977.

Linsky, Leonard (ed.). *Reference and Modality*. London: Oxford University Press, 1971. (Oxford Readings in Philosophy)

———. *Riferimento e modalità*. Milano: Bompiani, 1974.

London, K. *Elaboratori elettronici*. Milano: Mondadori, 1973.

———. *Introduction to Computers*. New York: Petrocelli Books, 1968.

Lotman, Jüri. *Struktura Chudoestvennogo Teksta*. Moskova: Iskusstvo, 1970.

———. *La Struttura del testo poetico*. Milano: U. Mursia, 1972.

——— e Boris A. Uspenskij. *Ricerche semiotiche nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*. Torino: Einaudi, 1973.

———. *Tipologia della cultura*. Milano: Bompiani, 1975.

Lyons, John. *Semantics*. Bari: Laterza, 1980.

———. ———. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1977. 2 vols.

———. (ed.) *New Horizons in Linguistics*. Harmondsworth: Penguin Books, 1970. (Pelican Books)

———. *Nuovi orizzonti della linguistica*. Torino: Einaudi, 1975.

Mackay, Donald M. *Information, Mechanism and Meaning*. Cambridge, MA: MIT Press, [1969].

Malmberg, Bertil. *Signes et symboles: Les Bases de langage humain*. Paris: A. and J. Picard, 1977. (Connaissance des langues; v. 11)

Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévy-Strauss. 9ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1985. (Quadrige, 0291-0489; 58)

———. *Teoria generale della magia*. Torino: Einaudi, 1965.

McInerny, Ralph M. *The Logic of Analogy; an Interpretation of St. Thomas*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1961.

Miceli, Silvano. *In Nome del segno: Introduzione alla semiotica della cultura*. Palermo: Sellerio, 1982. (Prisma; 46)

Morris, Ch. W. *Lineamenti di una teoria dei segni*. Torino: Paravia, 1955.

Nauta, Doede. *The Meaning of Information*. The Hague: Mouton, 1972. (Approaches to Semiotics; 20)

Pasquinelli, A. *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*. Torino: Einaudi, 1958.

vol. 1: *La Filosofia ionica. Pitagora e l'antico Pitagorismo. Senofane, Eraclito. La Filosofia eleatica.*

Peirce, Charles S. *Collected Papers*. Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1960. 8 vols.

———. *Letters to Lady Welby*. Edited by Irwin C. Lieb. New Haven, CT: Whitlock, 1953.

Petöfi, Jânos S. e Dorothea Franck (hrsg.). *Präsuppositionen in Philosophie und Linguistik*. Frankfurt: Athenäum-Verlag, 1973. (Linguistische Forschungen; Bd. 7)

Pohlenz, M. *Die Stoa. Geschichte einer Geistigen Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1948-1949. 2 vols.

———. *La Stoa*. Firenze: La Nuova Italia, 1967. 2 vols.

Prieto, Luis J. *Lineamenti di semiologia*. Bari: Laterza, 1971.

———. *Messages et signaux*. Paris: Presses universitaires de France, 1966. (Le Linguiste; 2)

———. *Pertinence et pratique: Essai de sémiologie*. Paris: Editions de Minuit, 1975. (Collection le sens commun).

———. *Pertinenza e pratica*. Milano: Feltrinelli, 1976.

Prodi, Giorgio. *Le Basi materiali della significazione*. Milano: Bompiani, 1977. (Nuovi saggi itliani; 21)

Putnam, Hilary. *Mind, Language, and Reality*. Cambridge [Eng]; New York: Cambridge University Press, 1975. (His Philosophical Papers; v. 2)

Quine, W. V. *From a Logical Point of View; 9 Logico-philosophical Essays*. Cambridge, MA: Harvard Uiversity Press, 1961.

———. *Il Problema del significato*. Roma: Astrolabio, 1966.

———. *Ontological Relativity, and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969. (John Dewey Essays in Philosophy; no. 1)

Rey, Alain. *Théories du signe et du sens; lectures*. Paris: Klincksieck, 1973-1976. 2 vols. (Initiation à la linguistique. Série A: Lectures; 5-6)

Rey-Debove, Josette. *Etude linguistique et sémiotique des dictionnaires français contemporains*. Paris: Klincksieck, 1971.

Ricoeur, Paul. *La Metafora viva*. Milano: Jaca Book, 1981.

———. *La Métaphore vive*. Paris: Editions du Seuil, [1975]. (L'Ordre philosophique)

Rist, John M. (ed.). *The Stoics*. Berkeley, CA: University of California Press, 1978. (Major Thinkers Series; 1)

Rossi-Landi, Ferruccio. *Il Linguaggio come lavoro e come mercato.* Milano: Bompiani, 1968. (Nuovi saggi italiani; 32)

Russell, Bertrand. *An Inquiry into the Meaning and Truth.* London: Allen and Unwin, 1940; 1950.

Saffin, J. *Codex and Ciphers.* New York: Abelard-Schumann, 1964.

Sämtliche Werke. Stuttgart-Berlin: Jubiläumsausgabe, cotta, 1797; 1902-1912.

Saussure, Ferdinand de. *Corso di linguistica generale.* Introduzione, traduzione e comento di Tullio de Mauro. Bari: Laterza, 1970. (Biblioteca di cultura moderna; 636)

———. *Cours de linguistique générale.* Paris: Payot, 1906-1911.

Schank, Roger C. *Conceptual Information Processing.* Including Contributions by Neil M. Goldman, Charles J. Rieger and Christopher K. Riebeck. Amsterdam: North-Holland; New York: American Elsevier, 1975. (Fundamental Studies in Computer Science; v. 3)

——— and Robert P. Abelson. *Scripts, Plans, Goals, and Understanding: An Inquiry into Human Knowledge Structures.* Hillsdale, NJ: L. Erlbaum Associates, 1977. (Artificial Intelligence Series)

Schmidt, Siegfried J. *Teoria del testo.* Bologna: Il Mulino, 1982.

———. *Texttheorie: Probleme e. Linguistik d. Sprachl. Kommunikation.* München: Fink, 1973. (Uni-Taschenbücher; 202)

Scholem, Gershom Gerhard. *La Kabbalah e il suo simbolismo.* Torino: Einaudi, 1980.

———. *Zur Kabbala und Ihrer Symbolik.* Zürich: Rhein-Verlag, [1960].

Schartz, Stephen P. *Naming, Necessity and Natural Kinds.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.

Searle, John R. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1970.

Sebeok, Thomas A. *Contributi alla dottrina dei segni.* Milano: Feltrinelli, 1979.

———. *Contributions to the Doctrine of Signs.* Bloomington, IN: Indiana University Press, 1976.

Semantic Primitives. Transl. by Anna Wierzbicka and John Besemeres. Frankfurt am Main: Athenäum-Verl, 1972. (Linguistische Forschungen; Bd. 22)

Semiotica. I Fondamenti della semiotica cognitiva. Torino: Einaudi, 1980.

Sémiotique narrative et textuelle. Ouvrage présenté par Claude

Chabrol; [textes par] Sorin Alexandresau [et al.]. Paris: Larousse, [1973]. (Collection L. Larousse Université)

Serge, Cesare. *I Segni e la critica*. Torino: Einaudi, 1969. (Einaudi Paperbacks; 10)

Shannon, Claude Elwood. *The Mathematical Theory of Communication*. Milano: Etas Kompass, 1971.

———. ———. Urbana, Il: University of Illinois Press, 1949.

Shibles, Warren A. *Metaphor: An Annotated Bibliography and History*. Whitewater, WI: Language Press, [1971].

Speciale, E. *La Teoria della metafora in Emanuele Tesauro (Tesi di laurea)*. Bologna: Università degli Studi, 1978.

Steinberg, Danny D. And Leon A. Jakobovits. *Semantics; an Interdisciplinary Reader in Philosophy, Linguistics and Psychology*. Cambridge [Eng]: Cambridge University Pess, 1971.

Stump, Eleonore. *Differentia and the Porphyrian Tree: Boethius s de Topicis Differenticis*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978.

Tesauro, Emanuele. *Il Cannocchiale aristotelico*. Venezia: Baglioni, 1655.

Todorov, Tzvetan. *Symbolisme et interprétation*. Paris: Editions du Seuil, 1978. (Collection poétique)

———. *Théories du symbole*. Paris: Editions du Seuil, 1977. (Collection poétique)

Vattimo, Gianni. *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Torino: Edizione di «Filosofia», [1963].

Vico, Giambattista. *La Scienza nuova giusta l'edizione del 1744*. Bari: Laterza, 1967.

Weinreich, Uriel. *Explorations in Semantic Theory*. With a preface by William Labov. The Hague: Mouton, 1972. (Janua linguarum. Series Minor; 89)

Weinrich, Herald. *Metafora e menzogna: La Serenità dell'arte*. Bologna: Il Mulino, 1976.

———. *Sprache in texten*. Stuttgart: Klett, 1976.

Werke, Festausgabe. Leipzig: Bibliographisches Institut, 1809-1832; 1926.

Weston, Jessie Laidlay. *From Ritual to Romance*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1920.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Grammatik*. Hsrg. von Rush Rhees. Oxford: B. Blackwell, [1969].

———. *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: B. Blackwell, 1941-1949; 1953.

———. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi, 1974.

Periodicals

Barbieri, D. «Etapes de topicalisation et effet de brouillard.» *VS*: nos. 31-32, gennaio-agosto 1980.

Barthes, Roland. «Eléments de sémiologie.» *Communication:* no. 4, novembre 1964.

Bergmann, M. «Metaphor and Formal Semantic Theory.» *Poetics*: vol. 8, nos. 1-2, 1979.

Bertinetto, Pier Marco. «On the Inadequateness of a Purely Linguistic Approach to the Study of a Metaphor.» *Italian Linguistics*: vol. 4, 1977.

Black, M. «Metaphor.» *Proceedings of the Aristotelian Society:* Nuova serie, no. 55, 1955.

Bonfantini, M. «Le Tre tendenze semiotiche del novecento.» *VS:* no. 30, settembre-dicembre 1981.

Bonsiepe, G. «Visuell/ Verbale Rhethorik.» *Ulm*: nos. 14-16, 1965.

Carnap, Rudolf. «Meaning and Synonymy in Natural Languages.» *Philosophical* Studies: vol. 7, 1955

Chisholm, R. «Identity through Possible Worlds: Some Questions.» *Nous*: vol. 1, no. 1, 1967.

Cottafavi, B. «Micro-procès temporels dans le premier chapitre de «Sylvie».» *VS*: nos. 31-32, gennaio-agosto 1982.

Dauer, F. W. «Hume's Skeptical Solution and the Casual Theory of Knowledge.» *Philosophical Review*: vol. 79, July 1980.

Dupré, J. «Natural Kinds and Biological Taxa.» *Philosophical Review*: no. 90, 1981.

Eco, Umberto. «Guessing: From Aristotle to Sherlock Holmes.» *VS*: no. 30, settembre-dicembre 1981.

Frege, G. «Über Begriff und Gegenstand.» *Vierteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie*: vol. 16, 1892.

———. «Über Sinn und Bedeutung.» *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*: vol. 100, 1892.

Grice, H. P. «Meaning.» *Philosophical Review*: vol. 67, 1957.

———. «Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning.» *Foundations of Language*: vol. 4, 1968.

Guenthner, F. «On the Semantics of Metaphor.» *Poetics*: vol. 4, nos. 2-3, 1975.

Haiman, J. «Dictionaries and Encyclopedias.» *Lingua*: no. 50, 1980.

Harman, G. «Semiotics and the Cinema.» *Quarterly Review of Film Studies*: vol. 2, no. 1, 1977.

Karttunen, L. «Implicative Verbs.» *Language*: vol. 47, no. 2, 1971.

Katz, Jerrold J. and Janet Dean Fodor. «The Structure of a Semantic Theory.» *Language*: vol. 39, aprile-giugno 1963.

Lacan, Jacques. «L'Instance de la lettre dans l'inconscient.» *La Psychanalyse* (Société française de psychanalyse, Paris): vol. 3, 1957.

Lévi-Strauss, Claude. «L'Analyse structurale en linguistique en anthropologie.» *Word*: vol. 1, no. 2, 1945.

———. «Discours au collège de France.» *Annuaire du collège de France*: vol. 60, 1960.

———. «La Geste d'Asdiwal.» *Annuaire de l'école pratique des hautes études*: sezione V, 1958-1959.

———. «Language and the Analysis of Social laws.» *American Anthropologist*: vol. 53, no. 2, April-June 1951.

Manetti, G. e P. Violi. «Grammatica dell'arguzia.» *VS* (Special Issue): no. 18, settembre-dicembre, 1977.

Marcarte: nos. 19-22, 1966.

Napoli, Ernesto. «Codice e lingua: alcune considerazioni occasionali.» *Studi di grammatica italiana*: vol. 9, 1980.

Orlando, F. «Le Due facce dei Simboli in un poema in prosa di Mallarmé.» *Strumenti Critici*: no. 7, 1968.

Peirce, Charles S. «Deduction, Induction and Hypothesis.» *Popular Science Monthly*: vol. 13, August 1978.

———. «Description of a Notation for Logic of Relatives, Resulting from an Amplification of Boole's Calculus of Logic.» *Memoirs of the American Academy of Arts and Sciences*: vol. 9, 1870.

———. «Prolegomena to an Apology for Pragmatism.» *Monist*: vol. 16, 1906.

———. «Some Consequences of Four Incapacities.» *Journal of Speculative Philosophy*: vol. 2, 1868.

Pelc, J. «Theoretical Foundations of Semiotics.» *American Journal of Semiotics*: vol. 1, nos. 1-2, 1981.

Pezzini, I. «Paradoxes du désir, logique du récit.» *VS*: nos. 31-32, gennaio-agosto 1982.

Pottier, B. «La Définition sémantique dans les dictionnaires.» *Travaux de linguistique et de littérature*: vol. 3, no. 3, 1965.

Pozzato, M. P. «Le Brouillard et le reste.» *VS*: nos. 31-32, gennaio-agosto 1981.

Putnam, Hilary. «Is Semantics Possible?.» *Aut Aut*: no. 118, 1970.

Quine, W. V. «Two Dogmas of Empiricism.» *Philosophical Review*: vol. 60, no. 1, January 1951.

Romeo, L. «Heraclitus and the Foundations of Semiotics.» *VS*: no. 15, 1976.

Schank, Roger, C. «Interestingness: Controlling Inferences.» *Artificial Intelligence*: vol. 12, 1979.

Scruton, R. «Possible Worlds and Premature Sciences.» *London Review of Books*: 7 febbraio 1980.

Searle, J. R. «Literal Meaning.» *Erkenntnis*: vol. 13, 1978.

———. «Proper Names.» *Mind*: vol. 67, 1958.

Shannon, Claude Elwood. «A Mathematical Theory of Communication.» *Bell System Technical Journal*: vol. 27, nos. 1 and 3, July and October 1948.

Strawson, Peter Frederick. «On Referring.» *Mind*: vol. 59, no. 235, 1950.

Van Dijk, T. «Formal Semantics of Metaphorical Discourse.» *Poetics*: vol. 4, nos. 2-3, 1975.

Violi, P. «Du côté du lecteur.» *VS*: nos. 31-32, gennaio-agosto 1982.

———. «Nuove tendenze della linguistica americana.» *VS*: no. 33, settembre-dicembre 1982.

Von Wright, G. H. «Deontic Logic.» *Mind*: vol. 60, 1951.

Conferences

Demitizzazione e immagine. Atti del VII convegno internazionale di Studi Umanistici, Roma 1962. Edited by E. Castelli. Padova: Cedam, 1962.

International Conference on Computational Linguistics, Sänga-Säby, Settembre 1969.

Intorno al codice: Atti del III Convegno della Associazione italiana di Studi Semiotici (AISS), Pavia, 26-27 settembre 1975. Firenze: La Nuova Italia, 1976. (Publicazioni della facoltà di lettere e filosofia dell'università di Pavia; 22)

Linguaggio nella società e nella tecnica. Convegno promosso per il centenario della nascita di Camillo Olivetti, Milano, 14-17 Ottobre 1968. Milano: Communità, 1970.

Perception and Personal Indentity; Proceedings. Edited by Norman S. Care and Robert H. Grimm. Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 1969.

Structure of Language and Its Mathematical Aspects [Proceedings]. [Sponsored by American Mathematical Society, Association for Symbolic Logic, and linguistic Society of America]. Providence, RI: American Mathematical Society, 1961. (Proceedings of Symposia in Applied Mathematics; v. 12)

الفهرس

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- س -

- غ -

- م -

- ن -

- هـ -

- و -

المنظمة العربية للترجمة

ARAB ORGANIZATION FOR TRANSLATION
ORGANISATION ARABE POUR LA TRADUCTION



آخر ما صدر عن

المنظمة العربية للترجمة

بيروت ـ لبنان

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

حالة ما بعد الحداثة	تأليف: ديفيد هارفي ترجمة: د. محمد شيّا
الأديان العامة في العالم الحديث	تأليف: خوسيه كازانوفا ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة ـ جامعة البلمند
مرايا الهوية	تأليف: جان ـ فرانسوا ماركيه ترجمة: أ. كميل داغر
نقد مَلَكة الحكم	تأليف: إمانويل كَنْت ترجمة: د. غانم هنا
تاريخ نظريات الاتصال	تأليف: أرمان وميشال ماتلار ترجمة: د. نصر الدين لعياضي د. الصادق رابح
علم الاجتماع	تأليف: أنتوني غِدِنز ترجمة: د. فايز الصُيّاغ

السيميائيّة وفلسفة اللغة



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

هذا الكتاب الذي كان أوّل صدوره سنة1984 يتناول جملةً من المتصوّرات الهامّة التي شغلت بال المفكّرين في فلسفة اللغة وفي السيميائيّة: العلامة والاستعارة والرّمز والسنن والمقابلة بين القاموس والموسوعة، وهي مقابلة مركزيّة في الكثير من النقاشات بخصوص علم الدلالة والمعجميّة والذكاء الاصطناعي والأنظمة السيميائيّة.

وقد مثّلت هذه المتصوّرات والاشكاليّات الناتجة عنها موضوع فلسفة اللغة، انطلاقاً من أفلاطون وأرسطو، وصولاً إلى مفكري القرن العشرين. لا غرابة إذاً أن يقوم المؤلّف في كلّ باب من الأبواب الخمسة التي يتكوّن منها هذا الكتاب برحلة في تاريخ هذا المتصوّر أو ذاك، بحثاً عن المحطات الهامّة التي مرّ بها الفكر الانساني في فلسفة اللغة عبر القرون.

إن النظرة التاريخية التي تتخلّل هذا الكتاب ليست مجرّد سردٍ لما كان قد قاله القدامى كما ليست مكمّلة لخطاب يريد تحيين الأبحاث في هذه المسائل، بل إن المراد بها هو حلّ الكثير من المعضلات بالرجوع إلى اللحظة التي نشأ فيها هذا المتصوّر أو ذاك.

هذه النظرة التاريخيّة وهذه المحاولة الجريئة التي تلخّص أهمّ ما قيل بخصوص العلامة والرمز والسنن والقاموس والموسوعة، إضافةً إلى الاسهامات الهامّة التي قدّمها إيكو قبل ذلك في كتابيه دراسة في السيميائية العامّة و القارئ في الحكاية، تجعلان من هذا المؤلّف مرجعا أساسيًا لكلّ دارس في السيميائيّة وفي فلسفة اللغة بصفة عامّة

أومبرتو إكو: من مواليد عام 1932، حصل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة تورينو عام 1954. أستاذ في جامعة بولونيا، اشتهر، عالمياً، بدراساته السيميائية وبما نشره من روايات أيضاً.

د. أحمد الصمعي: أستاذ اللغة والآداب الإيطالية بالجامعة التونسية. ترجم من روايات أمبرتو إيكو اسم الوردة وجزيرة اليوم السابق.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: ١٥ دولاراً
أو ما يعادلها



ISBN9953-0-0431-5
9799953297933